H. XIV. 114. o.

Ph.
o 410
14

Franz von Baader's
SÄMMTLICHE WERKE.

Systematisch geordnete,

durch reiche Erläuterungen von der Hand des Verfassers
bedeutend vermehrte,

vollständige Ausgabe

der gedruckten Schriften

sammt

dem Nachlasse, der Biographie und dem Briefwechsel.

Herausgegeben

durch einen Verein von Freunden des Verewigten:

Professor Dr. **Franz Hoffmann** in Würzburg,

Prof. Dr. Julius Hamberger zu München, Prof. Dr. Anton Lutterbeck
zu Giessen, Baron F. von Osten, Prof. Emil August von Schaden zu
Erlangen und Prof. Dr. Christoph Schlüter zu Münster.

Vierzehnter Band.

Leipzig.

Verlag von Herrmann Bethmann.

1851.

Franz von Baader's

NACHGELASSENE WERKE.

Zweite Hauptabtheilung

der

sämmtlichen Werke.

Vierter Band.

Leipzig.

Verlag von Herrmann Bethmann.

1851.

Franz von Baader's

ELEMENTARBEGRIFFE ÜBER DIE ZEIT,

Vorlesungen

über

PHILOSOPHIE DER SOCIETÄT,

Erläuterungen zu Stellen aus Thomas v. A.,

Glossen zu einer Reihe von Schriften

sammt Programm

über

die Wechselseitigkeit der Alimentation.

Herausgegeben

von

Prof. Dr. Schlüter und Prof. Dr. Lutterbeck.

BIBLIOTHECA CIVITATIS BABENBERGENSIS.

Leipzig.

Verlag von Herrmann Bethmann.

1851.

Druck von Fr. E. Thein in Würzburg.

I.

Elementarbegriffe über die Zeit

als Einleitung

zur Philosophie der Societät und der Geschichte
aus dem Jahre 1831,

und

Religiöse
Societäts-Philosophie

in siebenzehn Vorlesungen

gehalten im Winter-Semester 1831—32.

Herausgegeben und mit einem Vorworte begleitet

von

Dr. Christoph Schlüter,
Professor an der königlich preussischen Akademie zu Münster.

VORWORT.

Nach der vortrefflichen Zusammenstellung, welche Prof. Hoffmann unter dem Namen „Grundzüge der Societäts-Philosophie von F. Baader“ schon früher (Würzburg 1837) aus verschiedenen Schriften und ausführlicheren oder kürzeren Fragmenten in Baaders Schriften veröffentlicht hat, dürfte das gelehrte Publicum vielleicht sich wundern, hier abermals siebenzehn Vorlesungen von Baader unter demselben Titel der Societäts-Philosophie zu begegnen.

Einerseits können wir allerdings kaum zweifeln, in diesen überaus reichhaltigen, wenn gleich nicht zum Abschluss gediehenen, Vorlesungen jene in der „religiösen Philosophie“ 1827 angekündigten über Societäts-Philosophie vor uns zu haben, die nebst der Natur-Philosophie derselben folgen und sich unmittelbar daran anschliessen sollten. „Diesem Hefte, heisst est dort im Vorwort, wird noch heuer ein zweites über religiöse Natur-Philosophie, so wie diesem nächstes Jahr ein drittes über Philosophie des Geistes folgen, welche, da der Geist nur in der So-

cietät sich verwirklicht, zugleich die religiöse Philosophie der letztern befassen wird.“ Die Herausgabe beider Hefte zog sich, wie es scheint, auf einige Jahre in die Länge, und so wie die Natur-Philosophie in den Vorlesungen über Jacob Böhme's Theologumena und Philosophumena, abgedruckt in Huber's Janus, später vollständiger im dritten Bande (zweite Ausgabe) der gesammelten Baader'schen Schriften, eben so dürfen wir kaum zweifeln, das von den Vorlesungen über Societäts-Philosophie zur Vollendung Gebrachte in den nachfolgenden siebenzehn Vorlesungen, welche zuerst im Jahre 1831—32 gehalten wurden, zu besitzen. Wird gleich, um das Fundament tief und gründlich zu legen, mit dem Verhältnisse von Raum, Zeit und Ewigkeit, oder des Extensiren, des Protensiren und Intensiren begonnen, so zielt doch Alles ausdrücklich auf die Vorlage einer umfassenden, vollständigen Societäts-Philosophie, nicht zu gedenken, dass bedeutende Partien einer solchen schon wirklich gegeben und manche herrliche Betrachtungen aus dem speciellen und concreten Gebiete einer solchen mit Berücksichtigung der damaligen Zeit und der politischen Situation vorzüglicher Völker aufgenommen und mit den metaphysischen Untersuchungen hie und da durch Vorausnahme verflochten sind. Ja, Baader bewährt seinen politischen Tiefblick in die socialen Verhältnisse seiner Zeit auf eine an das Prophetische gränzende Weise hier in Beziehung auf Frankreich (siehe fünfte Vorlesung), wie in Beziehung auf Deutschland schon in mehr als einem Falle, ähnlich wie einst Rousseau in Beziehung

auf Korsika und Burke auf die französische Revolution, indem seinen Vorblicken und Aussprüchen, so paradox sie erscheinen mochten, bereits die Geschichte das Siegel der Wahrheit und traurigen Wirklichkeit auf's Glänzendste aufgedrückt hat. Andererseits aber können dieselben siebenzehn Vorlesungen als einer der angestrengtesten Versuche Baaders betrachtet werden, eine Theorie der Zeit mit Beziehung auf den Raum und auf die Ewigkeit zu Stande zu bringen, worauf Jahre lang und bis an das Ende seines Lebens sein intensivstes Streben gerichtet war, und wohl dürfte diese Auffassung die entschieden richtige und mit Recht vorwiegende sein. Von dieser Seite schliesst sich auch an selbe der Aufsatz: Elementarbegriffe über die Zeit als Einleitung zur Philosophie der Societät und der Geschichte, welcher zugleich in einer französischen Abfassung im Nachlasse sich vorfand, und worin Baader dem Abbé de la Mennais, mit welchem er damals noch nicht, so wie dieser noch nicht mit sich zerfallen war, und zugleich dem philosophischen Frankreich seine speculativen Ideen über diesen Gegenstand zu entwickeln sich bemüht, indem er namentlich an St. Martins und Bossuets Philosopheme anknüpft, und welche Schrift vielleicht als der nächste Anlass zu betrachten ist, dasselbe Thema vor seinen deutschen akademischen Zuhörern zu München in einer ausführlicheren und diesen besonders angemessenen Weise zu behandeln. Was auch die speculative Kritik über die in jenem Aufsatze aufgestellte Hypothese vom Ursprung und von der Bedeutung der

Zeit mit Beziehung auf den Engel- und Menschenfall und eine gewisse Classe neutral gebliebener Geister sagen möge, so ist jedenfalls nicht zu leugnen, dass in den darein verflochtenen Ideen über Erlösung, Opfer und Integration der Dinge und in der Entwickelung der Bedingungen einer universellen Erlösung viele herrliche Lichtblicke anzutreffen sind. Die Schwierigkeiten aber, von denen unseren Philosophen diese kühne und glänzend durchgeführte Hypothese gedrückt zu werden scheinen wird, dürften sich durch die weitere Entwickelung von Baader selbst angedeuteter Grundgedanken der Hauptsache nach heben lassen. Vor Allem gehört hieher der von unserem Denker statuirte Unterschied der Begriffe der Raum- und Zeitfreiheit von Raum- und Zeitlosigkeit, ohne deren Verständniss das Eindringen in den Geist der Zeit- und Raumtheorie Baaders unmöglich ist.

Jedenfalls hat Baader den maschinistischen französischen Gelehrten und den stolzen Vertretern ihrer sciences exactes durch jene kühne, glänzend durchgeführte spiritualistische Hypothese das Concept nicht wenig verrückt, und Manches angeregt, was in der neueren Philosophie und speculativen Theologie zu wenig oder gar nicht zur Sprache gekommen.

Baader sah in der Theorie der Zeit bei einem Philosophen den Tiefemesser seines Geistes, und noch in seinen letzten Jahren schrieb er an seinen Verleger, der ihn gedrängt hatte, sein Werk über die Zeit zu vollenden, es lasse sich das nicht übereilen; denn es handle sich um einen speculativen

Gegenstand, an dessen Schwierigkeit selbst der Scharfsinn eines Augustin zum Theil gescheitert sei. Wer einigermaassen mit der Theorie der Zeit nach Plato, Aristoteles, dem hl. Augustin und nachmals nach Cartesius, mehr noch nach Malebranche, Spinoza und neuerdings nach Kant, Klodius, Hegel, Gioberti *) und selbst nach St. Martin sich vertraut

*) Da man mit den speculativen Leistungen V. Gioberti's auf deutschem Boden noch wenig bekannt ist, wo man doch den ungleich minder bedeutenden Philosophemen Rosmini's und Cavours längst seine Aufmerksamkeit zuwandte, so dürfte es für den Leser nicht ohne Interesse sein, Einiges über diesen höchst ausgezeichneten Philosophen, und namentlich von seiner Theorie von Raum und Zeit zu vernehmen. Gioberti's Philosophie schliesst sich unter den Alten vornehmlich an die pythagoräische und platonische, in der christlichen Weltära aber an die des Augustin und Malebranche an, während er auch auf Nikolaus von Cusa und Leibniz, ja, selbst auf die Resultate der kritischen Philosophie grosses Gewicht legt, und mit den Speculationen Schellings und Hegels sich gründlich bekannt gemacht hat. Indess verwirft er auf eine bei einem Verehrer Augustins fast befremdliche Weise den anthropologischen oder psychologischen und wählt dagegen entschieden den ontologisch-metaphysischen Standpunct im Philosophiren, den er den königlichen Weg der Speculation nennt, und von dem er ausschliesslich alles Heil für die neuere europäische Wissenschaft erwartet. Dieser Ansicht gemäss geht er auch bei seiner Theorie von Raum und Zeit so wenig, wie von der äusseren Erfahrung, von inneren psychologischen Thatsachen, sondern vielmehr von einer intellectuellen Anschauung, ähnlich wie vordem Malebranche, aus, bemüht, die bisherigen Versuche einer Zeit- und Raumtheorie, deren keiner ihm genügt, zu rectificiren und zu ergänzen. Von Baaders und St. Martins unterscheidet sich Gioberti's Zeit- und Raumtheorie übrigens

gemacht hat, wird die in diesen Baaderschen Vorlesungen enthaltenen neuen, tiefen, mit seltener Klar-

namentlich dadurch, dass sie den Bezug auf das Ethische wenigstens vorerst völlig ausschliesst, und so, wie eine lichtklare Mathematik, erscheint, während jene zugleich schier unmittelbar das tiefste Innere des Gemüthes ergreift, und durch den engen Bezug auf Sünde, Erlösung und die drei möglichen Seinsweisen und Regionen des Menschen von ungleich grösserer Lebendigkeit ist.

Sein Gedankengang ist im Wesentlichen folgender (Introduzione allo studio della filosofia. ed. 2da. Brusselle 1844. Tom. III. p. 17 sq. 380 sq.): Der bloss analytische Philosoph, der synthetischen Methode feind oder ihrer unkundig, ist nicht im Stande, sich einen richtigen, klaren Begriff über diesen hochwichtigen Gegenstand zu bilden. Nur indem die sinnliche und geistige Anschauung, Unendliches und Endliches, Absolutes und Relatives sich berühren und durchdringen, bilden sich die wahren Begriffe von Zeit und Raum, die nur der Ontologist richtig erfassen kann, welche aber die Psychologisten seit Cartesius insgesammt verkannt und verzerrt haben, denen der fast völlige Verfall der Theorie von Zeit und Raum allein zuzuschreiben ist. Sah Hobbes in Zeit und Raum nur den Abdruck und Schatten oder das Phantasma der äusserlichen, sinnlichen Realität, Locke in ihnen nur eine Summe von Zeitpuncten und Raumpuncten, ein blosses Nach- und Nebeneinander, so fiel bei Kant ein getrübter Strahl aus der intellectualen Anschauung, die in ihm noch nicht völlig erloschen war, in das Gebiet der sensualen, wo sein Scharfsinn das Wesen von Zeit und Raum zu finden suchte; er steigerte das discretum zum continuum, welches auf analytischem Wege gar nicht anzutreffen, und glaubte die reine Zeit und den reinen Raum erfasst zu haben, indem er auf subjectivem (ähnlich wie einst Newton und Clarke auf objectivem) Boden die empirische Zeit und den empirischen Raum verabsolutirte, während jene doch nur in Gott zu finden und zu schauen sind, in welchem wir uns und alle Dinge eben nur in dieser Weise schauen.

heit vorgetragenen Aufschlüsse zu würdigen verstehen; namentlich ist es das Verhältniss vom Zeitlichen

Ueberhaupt bringt es der regressive Weg nicht zur Idee, sondern nur zum pantheistischen Emanatismus; darum erreicht er auch nicht den richtigen Begriff von Zeit und Raum, die er als discretum mit dem continuum in ihnen verwechselt oder vermengt, sie verabsolutirt, vergöttert und so für die reine Zeit und den reinen Raum nimmt. Nur der synthetische progressive Weg, der von der intellectualen Anschauung anhebt, und von dem Ens zu den Existenzen (von dem absolut Seienden zu dem relativen Sein) niedersteigt, und dem creatianistischen Theismus huldigt, ist im Stande, die Theorie der empirischen, wie der reinen Zeit und so des Raumes aufzustellen.

Reine Zeit und reiner Raum existiren nicht; haben sie aber keine Existenz, so haben sie doch ein potentielles Sein im Ens, und zwar ein unerschaffenes und ohne dies wäre die Schöpfung unmöglich. (Aehnlich lässt Hegel die Idee an sich durch Raum und Zeit sich erschliessen und in die Anderheit treten.) Die Möglichkeit der Realisirung eines projectirten endlosen Neben- und Nacheinanders des Daseins und Lebens von Existenzen im Ens schliesst die Möglichkeit von Zeit und Raum in sich, nicht bloss als eine Gedenkbarkeit, sondern potentielle Wirklichkeit, eine Wirklichkeit, die potentiell schon ist, aber noch nicht da ist oder existirt, in actu primo, wie ältere Forscher sich ausdrückten, non secundo —; sie ist als nicht nichtseiend, aber auch als noch nicht völlig seiend ewig in Gott zu denken; letzteres wird sie erst in und mit der Schöpfung von Wesen oder Existenzen, die im wirklichen Raume und der wirklichen Zeit oder zeiträumlich sind. Uebrigens steht Ewigkeit einzig dem Ens, nicht aber der Existenz zu; und wenn das Existens über diese wirkliche, zeiträumliche Region sich erhebt, z. B. vom Zeiträumlichen seines Körpers sich scheidet, so kann es doch den zeiträumlichen Character nie aufgeben oder ewig werden. Indem aber das Existente zum Ens zurückkehrt, und sich

zum Ewigen, welches schwerlich je von einem Metaphysiker mit solcher speculativen Tiefe und Schärfe

auf's Innigste mit dem Ens verbindet, die Seele in Gott, und Gott in der Seele ist, verändert sich das zeiträumliche Leben in ein höheres Leben, welches man auch das ewige Leben nennt; genauer aber wird es nach altem Sprachgebrauche von der vita aeterna als vita sempiterna unterschieden, Leben nicht ohne Anfang, aber ohne Ende. Gioberti stimmt also keineswegs Newton und Clarke bei, wenn sie die Ungeschaffenheit oder Ewigkeit der wirklichen Zeit und des wirklichen Raumes als sensorium Gottes lehrten, welche Lehre bereits Augustin und nach ihm Frigena abwiesen, als keines pie et catholice philosophantium würdig, und unterscheidet Ewigkeit und Unendlichkeit von endloser Dauer und Ausdehnung. Zeit und Raum aber in ihrer Objectivität bilden nach der Giobertischen Grundformel: *das Ens schafft die Existenzen*, ein Mittleres zwischen dem Ens und den Existenzen, gehören als possibile dem Ens, als contingens den Existenzen an, enthalten ein continuum und discretum und rühren nach dem ersteren als Dauer und Ausdehnung an die Ewigkeit und Unermesslichkeit des Ens; nach dem letzteren aber als endliche Zeit und endlicher Raum unmittelbar an die Existenz, gehören nach beiden Seiten der beide Extreme verbindenden Creation an, deren äusserste Puncte als continuum und discretum sie bilden. Raum und Zeit sind kein Physisches, denn sie sind kein Sensibles an und für sich, oder sie können sich nicht für sich weder sensibel, noch intelligibel machen; sie sind auch kein Metaphysisches, denn sie sind nicht intelligibel an und für sich; sie sind erst in der Induction des Ens intelligibel, und in der Anschauung einer wirklichen Schöpfung sensibel, dort in Gestalt der Möglichkeit, hier in Gestalt der Zufälligkeit, dort in und an dem Metaphysisch-Wirklichen, hier in und an dem Physisch-Wirklichen, als continuum, als discretum. Als continuum werden Zeit und Raum nur begriffen in der Anschauung der Idee, in ihrer intelligiblen Dauer und Ausdehnung; sie sind wie

des Begriffs und zugleich mit solcher, Gefühl und Vorstellung ergreifenden, unmittelbaren Wahrheit

von der Gottheit ausgehende, sich stets weiter ausbreitende Kreise, welche von der schaffenden Allmacht mit Sein, Leben und Erkennen sensibel, wie intelligibel erfüllt, oder richtiger aus der Möglichkeit in Wirklichkeit zur Existenz erhoben werden mögen und erhoben werden. In und mit der Schöpfung wird aus der Dauer das gesonderte Nacheinander, Zeit, und aus der Ausdehnung das gesonderte Nebeneinander, Raum, als contingens der Creatur, während sie im Creator als possibile ein necessarium sind. Beide aber zeigen sich in einer, wie in der andern Erfassung als objectiv und nicht als blosse subjective Begriffe oder Vorstellungen.

Der Ueberblick der Giobertischen Anschauung ist folgender: zuoberst auf dem Gipfel das Ens, das als ewig und unermesslich, oder, wie wir es zu erkennen vermögen, als intelligible Dauer und intelligible Ausdehnung. Sodann auf der nächsten Stufe, reine Zeit und reiner Raum als Bedingung einer möglichen Schöpfung, nicht als Sein, noch als Nichtsein, sondern als possibile. Demnächst in und mit der Setzung geschöpflicher Wesen, wirkliche Zeit und wirklicher Raum, Nacheinander von Momenten, und Nebeneinander von Puncten als contingens der daseienden, lebendigen Existenzen. Ferner hinab: die Bewegung als hervorgehend und resultirend aus Zeit und Raum, so erst die Linie, dann die Fläche, dann der Körper; sodann Substanz und Causalität, und beider concrete Einheit, Kraft in sensu eminenti, Monas oder Individuum.

Zeit und Raum von Hobbes als Phantasmen der Körper und als discretum, von Kant aber apriorisch als eingeborene Begriffe und Anschauungsformen und als continuum gefasst, von jenem relativ und endlich, von diesem absolut und unendlich, aber von beiden subjectiv, wurden bereits von Malebranche und Leibniz als objectiv wirklich tiefer und der Wahrheit näher begriffen; vornehmlich streift Malebranche ganz nahe an die Wahr-

dargestellt worden, als es hier geschehen, — abermals ein Zeugniss der Meisterschaft des kundigen Bergmanns im Befahren der speculativen Schachte, und in der Scheidung der edlen und unedlen Metalle. Ausgezeichnet ist namentlich die Polemik, welche gegen den Zeitbegriff bei Spinoza und Kant,

heit der Sache in seinen christlichen und metaphysischen Unterhaltungen.

Zeit und Raum sind richtig gefasst objectiv und subjectiv, empirisch und rein, als discretum und continuum, als endlich und unendlich &c. zugleich zu nehmen und zu verstehen; (so ist das Schaffen als Gottes That unendlich, die Schöpfung als göttliche Thatsache endlich; so von der idea ideans, Welt als Gottes Gedanke, und der idea ideata, Gottes Gedanke als Welt; daher die Antinomien, welche Kant für unauflöslich hielt;) aber nach verschiedenen Seiten und Gesichtspuncten, indem sie nach oben als continuum sich schier mit dem schaffenden Ens, doch wohl verstanden nur als possibile, nach unten aber sich mit den geschaffenen Existenzen, als discretum jedoch nur als contingens identificiren, und so als reine Zeit und reiner Raum, die nur für den Analytiker abstracta oder höchstens pantheistisch verabsolutirte Concreta sind, und zugleich als empirische Zeit und empirischer Raum, die aber das continuum als innere Fülle des discretum nicht ausschliessen, die nur der Empirist in den successiven Momenten und coexistirenden Puncten verkennt, sich erzeigen. Dem intellectualen Blicke des Geistes auf das Ens zeigen sich demnach Zeit und Raum als in Gott gegründete Möglichkeiten, reine Zeit, reiner Raum, dem sensualen Blick auf die Existenzen zeigen sich beide als in der Weltschöpfung gegründete Zufälligkeiten, contingentia, empirischer Raum und empirische Zeit; doch nur in der Durchdringung beider ergibt sich dem Ontologisten der wahre Begriff nach ihrer objectiven, wie subjectiven, nach ihrer metaphysischen, wie physischen Bedeutung.

gegen die Lehre Schellings von dem Abfall der Idee von sich, und die Lehre Hegels von der Aufhebung der Creatur in das Absolute, so wie gegen den scharfsinnigen, negativen, anonymen Nürnberger Philosophen geführt wird, der in neuester Zeit vielleicht kräftiger, als es bis dahin geschehen, den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele zu erschüttern versuchte. Doch wir sehen ein, dass es sehr unzulänglich, wo nicht gar zweckwidrig sein würde, sich in allgemeinen Aeusserungen weiter über den Inhalt dieser Vorlesungen zu ergehen; nur können wir nicht umhin, dieselben dem Reichsten, Glänzendsten und Gelungensten beizuzählen, was Baader in seiner besten Zeit und in der Vollkraft und eigentlichen Blüthe seines Geistes producirt und mit eben der gesammelten Intensität zur kunstgerechten Darstellung gebracht hat.

Die Redaction des Manuscripts anlangend, so war dieselbe nicht ohne bedeutende Schwierigkeiten, namentlich in Betreff der vielen, oft sehr langen Randbemerkungen und der zwei letzten Vorlesungen. Manche von den ersteren waren wie ein Gewölk, aus welchem bald diese, bald jene Sinngestalt auftauchte und verdrängt wurde, eh' es sie zu fassen und zu binden gelang. Die in Vergleichen und Wendungen kühne, kurze und oft abspringende Manier im Vortrage Baaders liess manche Conjectur als zulässig erscheinen, welche bei hundert andern Schriftstellern keiner Erwägung bedurft hätte. Wir befolgten strenge den Grundsatz, keine Lesart zu adoptiren, die nicht den Augen von Zweien oder Dreien

als möglicherweise beabsichtigt erschien; im Uebrigen überliessen wir uns der Conjectur, indem wir jene Bemerkungen nach deren Zusammenhang in sich und mit dem Text und nach verwandten oder parallelen Stellen und ähnlichen Aussprüchen erwogen, und waren so glücklich, wenn auch häufig erst nach oft wiederholten Versuchen, überall eine Lesart zu finden, deren Wahrscheinlichkeit im schlimmsten Falle nach ihrer innern Nothwendigkeit der Gewissheit sehr nahe kam. Bei den zwei letzten Vorlesungen aber war es sichtbar, dass die letzte Hand zur Vollendung ihrer Form und Darstellung noch nicht an dieselben gelegt worden. Einzelne Stellen, die nur Wiederholungen enthielten, waren zu streichen; in andern war unter verschiedenen nebeneinander gestellten Ausdrücken zu wählen &c. Wir trugen vor Allem Sorge, dass Nichts, was irgendwie von Werth und Bedeutung für das Verständniss des Theils oder des Ganzen sein konnte, verloren ginge, und ebenso wenig erlaubten wir uns, an der Form und Darstellung irgend etwas zu ändern. Der aufmerksame Leser, welcher den Unterschied dieser letzten Vorlesungen in der genannten Beziehung mit den frühern auch so noch auffallend genug bemerken wird, mag daraus ersehen, welchen Fleiss und welche Sorgfalt Baader auf die Formirung seines Gedankenmetalls zu verwenden gewohnt war.

Nur über einen wesentlichen Punct der Baaderschen Societäts-Philosophie, über die wahre Gestaltung der Kirche und ihr Verhältniss zum Staate

insbesondere, erlauben wir uns zur Orientirung der Leser einige Erläuterungen.

Einerseits hielt Baader die monarchische Regierungsform für die Culturverhältnisse unserer Weltepoche und für die Mehrheit der grösseren Staaten für die beste (obgleich nicht für die allein rechtlich mögliche), so jedoch, dass er ein aristokratisches und demokratisches Moment als integrirenden Theil der wahren Societätsform anerkannte. Dabei entging es ihm keineswegs, dass in einer jeden Verfassung das Regiment despotisch gehandhabt werden könne, so wie, dass überall die Despotie den Sclavensinn und umgekehrt dieser jenen hervorrufe. (Man vergl. Gesammelte Schriften Bd. II. S. 264, 296, 297.) Da er aber die Idee der Continuität des organischen Zusammenhangs und Fortwuchses des Lebens wie im Raume, so auch in der Zeit und auf dem Boden der Geschichte behauptete, und bei der Anerkennung der Nothwendigkeit des Fortschritts und der Entwickelung jedes Lebendigen dennoch die Bewahrung und den Fortbestand der alten und selbigen Grundlage überall zugleich verlangte, so musste andererseits im religiösen Gebiete ihm der Katholicismus, der mit seiner Verfassung und Form nach dessen ältestem und tiefstem Selbstverständniss dieser Idee vollkommen entsprach, seinen Anforderungen am meisten entgegen kommen. (Verg. Ges. Schriften Bd. II. S. 329.)

Im Uebrigen betrachtete Baader das Leben in der religiösen Societät so sehr als die Krone und höhere Weihe, ja die einzig feste, weil innere, Stütze

der politischen Gesellschaft enthaltend und alles Ideale in ihr verbürgend, dass er dieselbe jener gegenüber oder aus ihr herausgehalten nur als status naturalis auffasste; wie er z. B. in der Schrift „vom Segen und Fluch der Creatur“ an Prof. Görres (S. 13) *) den Satz des Hobbes: „man müsse vom Naturzustand ausgehen,“ dahin deutet, dass man von der natürlichen, staatlichen Societät in die religiöse, in die Kirche, einzugehen habe, die freilich sofort dem Geiste des Christenthums gemäss als universell oder als die katholische zu nehmen sei **), wie er denn überdies mit Haller und Steffens keinen Ur- und Natur-Zustand der Wildheit, sondern höchstens einen der Verwilderung zugab. Dessungeachtet verwarf Baader eben so sehr ein völliges Subjicirt- oder Aufgehoben- und Verschlungenwerden des Staates durch und in die Kirche, als der Kirche durch und in den Staat, und forderte von den Mitgliedern der religiösen Societät gegen die weltliche Regierung active Obedienz und in Collisionsfällen passive Resistenz, indem er zugleich einen Dualismus und einen Bund und Accord zwischen beiden in Unterscheidung Geeinten, in wechselseitiger Anerkennung und Respectirung ihrer Gränzen und Wirkungssphären, als einzig förderlich und heilsam, laut dem Zeugniss der Idee und der Geschichte forderte, wobei er noch als drittes Gebiet das der Schule und des Gelehrten unter gleichem Verhältnisse vindicirte. ***) Der Prie-

*) Vergl. auch Ges. Schriften Bd. II. 186, 280 erste Anm.

**) Vergl. auch Ges. Schriften Bd. II. 307.

***) Spec. Dogm. Heft IV. S. 13. Ges. Schriften Bd. II. S. 285.

ster, der Regent (Staatsmann) und der Gelehrte nemlich sollen, ein jeder in seiner Sphäre und in Anerkennung des Gebiets und der Berechtigung der Andern, im gemeinsamen Bunde zur Schirmung der Freiheit und zur Förderung der äusseren, inneren und höheren Wohlfahrt der christlichen Societät ein jeder das Seinige nach Kräften beitragen. Die Nichtanerkennung der fremden Rechtssphäre und das Hinausgreifen über das eigene in das Gebiet der Anderen lässt den Priester zum Pfaffen, den Staatsmann zum geistigen Tyrannen und rohen Maschinisten, den Gelehrten zum Sophisten sich verzerren, die ihre wahre Gestalt und Würde nur dann bewähren, wenn sie ohne Vermengung oder feindliche Trennung inner ihren Gränzen sich selbst behaupten, einander helfen, während sie gemeinsam ein und derselben Idee mit begeisterter Liebe, Hingebung und Treue dienen.

Die religiöse Societät aber insbesondere anlangend, so hielt Baader die Ueberzeugung fest, dass, wenn gleich die innere, unsichtbare Kirche Wurzel, Wesen und Zweck der äusseren sichtbaren, doch die letztere nicht minder zur vollständigen Ausgestaltung, ununterbrochenen Erhaltung und lebensvollen Darstellung, ja zur ursprünglichen Gründung jener unerlässlich sei (Ges. Schriften Bd. II. S. 316 u. 317), und nirgends gestand er freudiger die Hegel'schen Sätze zu, dass nur die concrete Einheit des Aeusseren und Inneren die Wirklichkeit, und dass hier die Form, wo nicht das Wesen selbst, doch eine wesentliche,

d. h. zur Erhaltung und Darstellung des Wesens unerlässlich sei.

Was endlich die sociale Gestaltung der sichtbaren katholischen Kirche anbelangt, so musste Baader schon nach seiner Idee vom gesellschaftlichen Organismus eben so sehr die einseitig demokratische und aristokratische, als die einseitig monarchische Constituirung derselben verwerfen, vielmehr diese als aus allen dreien bestehend und als mit der vita propria in Haupt und Gliedern ausgerüsteten Leib bestimmen. Ueber diese seine Ueberzeugung lassen uns die vielfältigsten Aussprüche und Entwickelungen in der „religiösen Philosophie", in der speculativen Dogmatik, in den Fermentis und namentlich in den Recensionen über Bonald und de la Mennais keinen Zweifel. *) Wenn übrigens Baader, ähnlich wie vordem Leibniz, den grossen Gedanken einer allgemeinen Wiedervereinigung aller christlichen Confessionen stets vor Augen hielt und dabei mit Recht ausser den Katholiken und Protestanten die schismatischen Griechen gleichsam als Drittes, Mittleres, nicht unberücksichtigt lassen zu dürfen glaubte, und wenn er namentlich auch im Hinblicke auf eine solche Möglichkeit denjenigen katholischen Gelehrten nicht hold war, die den Primat nicht hoch genug stellen und urgiren, den Episkopat aber und das demokratische Element in der Kirche nicht geringschätzig genug behandeln und genug deprimiren zu können glaub-

*) Siehe auch Ges. Schriften II. Bd. S. 278, 280, 282, 285, 307, 322, 329.

ten, wie es seitens Vieler wider den Geist und die Ueberlieferung im Katholicismus damals geschah und noch geschieht, so wird der aufrichtig die Versöhnung und den Frieden in den höchsten Dingen Ersehnende und der die Hoffnung der Verheissung noch nicht aufgegeben hat, ihm darüber schwerlich zürnen und einen Vorwurf machen.

Wenn aber Baader in seinem Eifer und in der Erhitzung seiner Polemik bis dahin fortging, mit einem französischen Philosophen zuletzt das seltsame Wort auszusprechen: „der Papismus ist die Schwäche des Katholicismus und der Katholicismus ist die Stärke des Papismus", worüber freilich alle Akephalen ihm Beifall zuriefen, so können wir nicht füglich umhin, über dieses Wort Baaders, namentlich mit Rücksicht auf seine letztlichen Schwankungen in Betreff der äusseren religiösen Societät in aller Bescheidenheit eine kurze Prüfung anzustellen.

Offenbar nimmt der Satz: der Papismus ist die Schwäche des Katholicismus und der Katholicismus ist die Stärke des Papismus, die Wörter „Papismus und Katholicismus" in einem ungewöhnlichen Sinne; denn nach dem gewöhnlichen Sinn und Verständniss eines Katholiken würde der Satz nicht mehr und nicht minder sagen wollen, als: der Papismus oder auch der Katholicismus ist seine eigene Schwäche und Stärke. Baader behauptet aber auch ausdrücklich in dem Aufsatz: über die Trennbarkeit oder Untrennbarkeit des Pabstthums oder Primats vom Katholicismus (III. Bd. 2. Aufl. S. 279): es sei ein den Katholiken und Protestanten gemeinsamer Irr-

thum, Papismus und Katholicismus für unzertrennlich zu halten, was indess auch die Herausgeber der evangelischen Kirchenzeitung thaten, in der dieser Aufsatz zuerst erschien, indem sie Baader mit dieser Behauptung als nicht mehr auf katholischem Standpunct sich befindend erachteten. In der That ist nicht zu leugnen, dass die Aufsätze Baaders über diesen Gegenstand aus jener seiner letzten schriftstellerischen Periode die bei ihm sonst gewohnte Besonnenheit und Klarheit vermissen lassen; und es ist unschwer einzusehen, dass eine consequente Festhaltung seiner damaligen Ansichten ihn mit Nothwendigkeit in unentwirrbare Widersprüche mit seiner eigenen Lehre setzten und früher oder später vom katholischen auf den protestantischen oder vielmehr auf einen von beiden verschiedenen und von ihm wohl der griechischen, russischen und anglicanischen Kirche in manchen Beziehungen analog gedachten, „corporativen" und „nationalkirchlichen" Boden hätten hindrängen müssen. Dabei aber ist zu beachten, dass die genannten Aufsätze insgesammt schwach und nicht ohne unbegründete, einander widersprechende Behauptungen sind, und eine Unbestimmtheit und ein Schwanken zeigen, wie in keiner seiner früheren Schriften. Sie alle bieten (doch zum Glück sind ihrer nur wenige) das traurige Schauspiel des Kampfes eines Geistes gegen den falschen Begriff dar, den er sich in einer Aufwallung von seinem Gegenstand gemacht hatte, und den er hartnäckig festhalten zu wollen scheint. Offenbar dachte sich Baader damals das Lehramt und Regiment in der

katholischen Kirche im historischen Verlauf zu einer Autokratie in der Person des Pabstes concentrirt und in diesem punctualisirt: man habe nemlich zuerst die Tradition über die Bibel und nachmals vollends den Pabst über beide gesetzt *), gegen welche Missbildung der Auctorität er denn offenen Protest einlegen zu müssen glaubte. Bekanntlich aber ist die Unfehlbarkeit des Pabstes in kirchlichen Entscheidungen nie etwas anderes, als eine theologische Lehrmeinung in der römischen Kirche gewesen, und wurde stets und überall nur der Beschluss, den der Episkopat und der Pabst in Uebereinstimmung gefasst, für bindend erachtet, so wie zu allen Zeiten allgemein der Grundsatz festgehalten ward, dass die lehrende Kirche nur die Aufgabe hätte, den Inhalt von Schrift und Ueberlieferung zu bewahren, weiter zu geben und zu entwickeln, — unter Assistenz desselben Geistes, der beide gegeben, ohne aber je etwas wider sie entscheiden oder feststellen oder eine in ihrer Substanzialität neue Wahrheit hinzufügen zu hönnen.

Einfach ist die Antwort auf die Frage, ob der Nicht-Papismus der griechischen oder der sich so nennenden unsichtbaren katholischen Kirche zur Stärke und grösseren Einigkeit gedient, und ob die Stärke des Katholicismus ausser der Verbindung mit dem Primat eine grössere gewesen, als dieser in Verbindung mit ihm sich erwies, was auch der

*) Man vergleiche dagegen: II. Bd. S. 170 u. ff. S. 297 u. ff. 321 u. ff. 359 u. ff.

ésprit eines Gervinus und selbst ein Forscher wie Hundeshagen darüber denken und schreiben mochten. Baader ging aber in seinem Eifer zu versöhnen und zu universalisiren zu Behauptungen fort, welche nicht einmal die griechische oder anglicanische Kirche mit ihrer Episkopalverfassung ihm zugestanden haben würde, indem er selbst die Unterscheidung des Bischofs vom blossen Priester nach göttlicher Einsetzung in Abrede stellen zu wollen Miene machte. (III. Bd. S. 286.) Wir können daher kaum umhin, jene Aeusserungen Baaders als die Wirkung einer, man weiss nicht genau wie, in ihm erregten Animosität, als seinem System und seiner innersten Denkart fremd, und als keineswegs einen Bruch mit der Kirche beabsichtigend zu betrachten — wie denn Baader auch in seinen letzten Stunden den Trost der Kirche verlangte und erhielt.

Endlich übersehe man nicht, wie Baader in dem oben angezogenen Aufsatze, einem der in jeder Beziehung negativ-markirtesten, ausdrücklich behauptet: Haupt- und Gliederleben könnten nur zugleich vorwärts und zurück schreiten wegen der natürlichen Solidarität beider; beider Ruhen und Thun sei in einer höhern unsichtbaren Mitte basirt, und beide seien nicht eins von des andern, sondern von Gottes Gnaden.

Münster, den 19. October 1850.

Dr. C. B. Schlüter.

1.

Elementarbegriffe über die Zeit
als Einleitung zur Philosophie der Societät und der Geschichte.

Quia tempus et mare non erit amplius.
Apok. X. 6.

Dem heldenmüthigen Vertheidiger der religiösen und intellectuellen Freiheit in Frankreich
Herrn Abbé de la Mennais
gewidmet.

Vorwort.

Klagt man darüber, dass die Vitalwahrheiten oder Doctrinen der Religion noch so dunkel sind, so hat man die Schuld weniger der geheimnissvollen Natur dieser Wahrheiten, als den, zum Theil geflissenen, Mystificationen jener Philosophen beizumessen, welche, obschon sie vorgeben mit der Aufklärung sich zu befassen, in der That doch nur den Obscurantismus in Betreff der Religionsdoctrinen zu verbreiten suchen. Diese soi-disants Philosophen machen es mit uns, wie wir mit den Kindern, denen wir erst eine Sache verbergen und uns dann vor ihnen anstellen, als ob wir sie mit ihnen suchten. Sie fangen immer nemlich damit an, uns, soviel es angeht, die Wurzelüberzeugungen (idées causes oder mères) bei Seite zu räumen, aus denen doch eben weil sie selber unerklärbar sind, alles nur erklärbar, wie alles Bewegliche nur von einem Unbeweglichen aus und in ihm bewegbar ist, m. a. W. sie vermengen und verwirren das Unerklärbare oder Erklärende so sehr mit dem Erklärlichen oder Nichterklärenden, dass wir

weder zur Erkenntniss des Einen, noch des Andern mehr leicht zu gelangen vermögen. Von dieser Verwirrung geben denn unter anderen die noch bestehenden Philosopheme über Ewigkeit und Zeit ein um so merkwürdigeres Beispiel, als hier mehr als irgendwo die Aussprüche der Philosophie mit jenen der Religion noch im schroffesten Gegensatz und Widerspruch stehen, und es schier Niemanden beifällt, eine Schlichtung oder Lösung dieses scandalösen Widerspruches zu versuchen. Als einen solchen Versuch hat man denn folgende Schrift zu nehmen, welche, wie alle Schriften des Verfassers, die Absicht hat, gerade durch völlige Freihaltung der Speculation ihren freien Bund mit der Religion herbeizuführen. Denn die Wahrheit, wie sie selber frei ist, verschmäht es, über andere, als über freie Wesen zu herrschen, und der Priester der Wahrheit soll weder ein Sclave noch ein Verschnittener sein. Wie nemlich in unserem Herzen, wie Tauler sagt, ein Centrum ist, in welches keine Creatur eindringen soll, so soll auch in das Centrum unseres Geistes keines anderen Menschen Geist eindringen wollen, wesswegen Alles, was die Menschen sich einander sagen, keinen andern Zweck haben soll, als jenen der wechselseitigen Hilfe, um das in sich zu vernehmen, was nicht gesagt wird, und was dem Menschen unsagbar ist. Denn die wahrhaften Gedanken sind doch nur jene, die sich in uns und durch uns selber denken, wie die wahrhaften Gebete (Worte) jene, die sich selber in und durch uns sprechen.

Schwabing bei München. den 16. November 1831.

1.

Unsere dermaligen Philosopheme des Absoluten vermengen in der Regel den Begriff des vollendeten Seins mit jenem des unendlichen, nemlich so, dass jede Creatur als solche unvollendet, ihrem Begriffe nicht angemessen und nicht entsprechend, folglich insolange unfertig, unvollkommen und schlecht wäre, als sie nicht zu Gott selber geworden sein würde, sei es nun, dass Gott sie als von ihm unterschieden seiend aufhübe, sei es dass sie sich selber Gott zulieb in den göttlichen Abgrund oder Ungrund stürzte. Den Begriff der Immanenz oder Inexistenz aller Dinge in Gott (als omnipotens weil omnitenens) vermengen diese Philosopheme pantheistisch mit jenem ihrer Identität mit Letzterem.

2.

Der Begriff des vollendeten (absoluten oder integren) Seins, dieses an und für sich gefasst, ist indessen jener des Zusammenseins (der Simultaneität) und der Untrennbarkeit des Bleibens (der Unbeweglichkeit und Unveränderlichkeit) und des Sich-beständig-veränderns als Erneuerns, somit der Ruhe und der Bewegung, der Bestimmtheit (Gesetztheit) und der Freiheit u. s. f. als ihres wechselseitigen Ineinandergehens und Wiederhervorgehens. Durch die gewöhnliche Abstraction beider erscheint dagegen die Bewegung begrifflos und haltlos, so wie die Ruhe erstarrt und leblos.

Bossuet erkannte diese Identität, indem er (in den Elevations sur les mysteres I. 6) von dem „prodige“ spricht, „que le

mouvement et le repos, choses si distinctes ne sont elans le fond que la même substance, laquelle se meut et qui se repose.“ Dessenungeachtet vermengt Bossuet in seiner Exposition des Ternars das Wesen (être) mit dem Act, indem er dieses Wesen als Vater mit dem Erkennen als Sohn und mit dem Lieben als Geist gleichstellt, obschon das Erkennen (Schauen), das Wollen (Lieben) und das Wirken diesen Ternar constituiren, welcher als Wir nur éin und dasselbe Wesen ist. Bossuet vermengt folglich die éine Individualität (Natur) Gottes mit den Persönlichkeiten, da doch jene nur in der Indivisibilität, so wie Unvermischbarkeit der letzteren besteht, und wodurch sich eben der Begriff der göttlichen von dem der creatürlichen Persönlichkeit unterscheidet, indem die Unterscheidung der letzteren nur zugleich mit der Multiplication oder Unterscheidung der Natur oder Individualität statt findet. Aber dieser geniale Theolog corrigirt sich zum Theil selber, indem er in einem folgenden Paragraphen die zeugende Weisheit (Vater) von der gezeugten (Sohn) unterscheidet, ganz so wie Thomas v. Aquino und Jacob Böhme; bei welchen Forschern man die Unterscheidung dieser zwei, so wie jene der wirkenden (operirenden) Weisheit findet, in demselben Sinne, in welchem bereits die hebräische Philosophie die dritte Sephiroth (Binah) als Intelligenz (Verstand) bezeichnet, dessen Function es ist, die Weisheit (Cochmah, zum Theil der Vernunft der Neuern entsprechend) unterscheidend auszuwirken. Bossuet gibt aus derselben Ursache einen unvollständigen (weil nicht ternären) Begriff vom Glück, von der Seligkeit eines Wesens, indem er von der Idee derselben und von der Liebe zu derselben spricht, aber das thätige Mitwirken des seligen Wesens vergisst, ohne das keine Seligkeit bestünde. Der Vollständigkeit wegen bemerke ich hier noch, dass St. Martin den Ternar des Bewunderns, des Verehrens (Adorirens) und des Gehorchens, Auswirkens, Ausübens oder Procreirens aufstellt, weil letzteres (immanent wie emanent genommen) in der That ein Gehorchen ist, und weil jeder (wahre wie falsche) Cultus sich in dem Kreise des Bewunderns, des liebenden Verehrens und des Wirkens beschliesst. Da übrigens nur die freie Intelligenz bewundert, indem das Bewundern ein freies Sichergeben

(devouement) derselben ist, wesshalb das unvernünftige, unfreie Vieh nicht bewundern kann, und der Teufel nicht bewundern will, so sieht man, dass die Befreiung und Freihaltung der Intelligenz die erste Bedingung des Cultus ist.

3.

Man sieht leicht, dass die so eben bemerkte Coincidenz des in der Veränderung als Erneuerung Unverändertbleibens im Zeitleben nicht und nie stattfindet, welches unter dem Anschein des Kreisens oder des beständigen Wiederkehrens (als Ineinanderfallens des Progresses und Regresses) in der That einen wahrhaften Progress oder Regress des durch die Zeit geführten Wesens bewirkt. Wesswegen man auch, wenn schon meist unklar, mit dem Begriffe der Zeit jenen des Entstehens (Werdens) oder des Vergehens (Entwerdens) eines Anderen (Nichtzeitlichen) verbindet.

In diesem letzteren Sinne ist der Ausdruck zu nehmen: „dass Alles seine Zeit hat“ oder dass Alles (aus der Ewigkeit gehend) seine Zeit durchmachen muss, um nach diesem Durchmachen wieder in die Ewigkeit zu gehen. — Schon von diesem Standpuncte aus kann man die Begriffe des Alterns und Verjüngens richtiger, als bis dahin geschah, fassen. Die Reduction oder Reintegration eines Wesens in seinem Princip hiessen nemlich die alten Chemiker die Verjüngung, weil jung ist, was seinem Ursprunge nahe steht, und alt, was von ihm entfernt ist. Diese Verjüngung eines Wesens ist somit als seine Herausführung (Befreiung) von seiner Zeitbindung (Materialität) zu begreifen, weil eigentlich mit seinem Eintritt in die Zeit sein Altern begann, wie denn Meister Eckart sagt, dass der Foetus zu altern beginnt, oder aufhört jung zu sein, so wie er zeitlich zu leben beginnt, und somit zum Sterben bereits alt genug worden ist. Wesswegen die Begriffe der Jugend, der Unsterblichkeit und der Integrität des Seins ineinanderfallen.

4.

Aus dem Bisherigen sieht man nun bereits jenen Radicalirrthum unserer meisten Philosophen ein, gemäss welchem sie

Zeit und Ewigkeit vermengend von einer ewigen Zeit und zeitlichen Ewigkeit sprechen, so wie Spinoza den Schöpfer und das Geschöpf vermengend deren Identität behauptete, hiemit aber beide leugnete. Das Irrige dieser Vermengung, durch welche man sich die Ewigkeit nur als eine in infinitum protrahirte Zeit vorstellt, fällt nemlich sogleich auf, so wie man erwägt, dass jede Zeit, man mag sie so gross oder so klein nehmen als man will, doch immer einen Anfang und ein Ende hat, und als in einem Nichtzeitlichen begriffen geschaut wird, so dass also eine beständige Ablösung von Zeiten noch keine ewige Zeit gäbe.

5.

Jedes bestimmte Jetzt und Hier wird nemlich nur in dem Immer und Ueberall als begriffen geschaut, und man kann darum die Zeit (Dauer) als eine Suspension der Ewigkeit (des Immer) betrachten, oder sagen, dass sich erste zur letztern verhält, wie die Theile zum Ganzen, in welche dieses letztere theilbar, eben darum aber actu (so lange das Ganze nicht aufgehoben ist) nicht schon getheilt ist.

Ich habe bereits im zweiten Hefte meiner Vorlesungen über speculative Dogmatik gezeigt, dass der Begriff der Zusammengesetztheit mit jenem der Versetztheit der Elemente eines Seienden zusammenfällt. Aber alles Zeitlich-Räumliche ist als solches zusammengesetzt, somit innerlich wie äusserlich versetzt (dislocirt).

6.

Wenn die Zeit als Suspension der Ewigkeit, oder in sofern sie Versetztheit ist, als Suspension der normalen Gesetztheit begriffen wird, diese Versetztheit aber als Zusammengesetztheit, folglich als Nichteinheit, so muss freilich der Charakter alles Zeitlichen jener des Nichtganzen oder Nichtintegren sein, und jenes muss die dialektische Fortbewegung nach einem Jenseits, d. h. zur Integrität, Vollheit oder dem Genügen des Seins in sich haben, welche Unruhe als Imperativ ein solches Seiendes nie verlassen kann.

7.

Ein zweiter, nicht minder allgemeiner, Irrthum über die Zeit liegt in dem Mangel der Einsicht, dass der Ewig- und Absolut- an und für sich Seiende unmittelbar wenigst als sein Gleichniss und Bild nur gleichfalls Ewiges hervorbringen kann, nicht aber Zeitliches (Versetztes und Zusammengesetztes) und dass folglich der Urstand der Zeit oder des zeitlichen (materiellen) Universums wenigst nicht als primitive oder unmittelbare Production Gottes statuirt werden kann.

Dunkel oder klar liegt diese Ueberzeugung allen jenen Sagen, Mythen und Poësien über den Urstand der Zeit zum Grunde, insofern sie alle von einem diesem Urstande unmittelbar vorhergegangenen, denselben veranlassenden Ereigniss sprechen. Indem ich hier übrigens den Begriff der Zeit mit jenem der Materie für gleichbedeutend nehme, setze ich die Einsicht voraus, dass beide (Zeit und Raum) nur durch die materielle Substanz gesetzt, ohne diese aber Abstracta, sind.

8.

Es ist übrigens, um es hier nur im Vorbeigehen zu bemerken, eine Unkenntniss der neueren Philosophen, dass sie nur éine Weise der Production des Absoluten statuiren, wonach auch nur éine Weise der Inexistenz des Producirten im letzteren anerkannt werden könnte. Die älteste hebräische Philosophie statuirt dagegen vier Welten oder viererlei Productionen des Absoluten (Ensoph), nemlich: 1) den mundum archetypum als emanirt (Aziloth), 2) den mundum angelicum als creirt (Briah), 3) den mundum sidereum als formirt (Jezirah) und 4) den mundum elementarem als gemacht (Asiah), worauf sich die Worte Jesaia's beziehen: in gloriam meam creavi eum, formavi eum et feci eum (cap. 43. v. 7.), weil nemlich die emanente Production eigentlich erst mit dem mundus angelicus beginnt, obschon das Aufgehen des mundus archetypus als des Ideals die Vollendung macht, von welcher also gilt: Finis coronat opus. Wesswegen der zuletzt aufgetretene Mensch diesem mundus archetypus (der Sophia) näher verwandt ist, als die vor ihm geschaffenen Engel.

Der mundus archetypus hat übrigens hier die Bedeutung der gloria (δόξα) dei, oder der Schechina, so dass folglich Isaias mit obigen Worten alle vier Welten bezeichnet hat, im Sinne der Kabbala.

Da bereits in dieser Lehre angenommen ward, dass alle geschaffenen, formirten und gemachten Wesen ihre geistige Wurzel im mundo archetypo haben, so hat ohne Zweifel Plato seine Lehre von den Ideen aus dieser Philosophie geschöpft.

9.

Wenn indessen unsere meisten Philosophen so fern von der Einsicht sind, dass aus einem Ewigen unmittelbar kein Zeitliches (aus einem Ganzen und Einigen unmittelbar kein Gebrochenes, kein Bruch, aus dem Gesetzgeber kein Versetztes, aus dem Einigen kein Zusammengesetztes) hervorgehen kann, dass sie, wie unsere Naturphilosophen thun, vielmehr umgekehrt eben die Zeitlichkeit oder Vergänglichkeit, Materialität eines solchen Products als primitiv und constitutiv nehmen, so muss ich bemerken, dass dieser ihr Irrthum eigentlich mit einem anderen und zwar mit folgendem zusammenhängt. Sie sehen nemlich nicht ein, dass wenn auch aus einem Vollkommenen unmittelbar nur Vollkommenes kommen kann, hieraus nicht folgt, dass diese angeschaffene unmittelbare Vollkommenheit bereits eine fixirte ist, wie es denn in der Schrift heisst, dass Gott zwar alle Dinge gut geschaffen hat, die denn aber doch sofort nichtgut geworden sind. Man begreift auch bei einigem Nachdenken leicht, dass eine intelligente und freie Creatur zwar ohne ihr Zuthun (ohne ihren Willen) in das integre Dasein geführt, nicht aber in dieser Integrität ohne ihr freies Mitwirken bestätigt oder confirmirt werden konnte. Denn wahrhaft eins und einig ist nur, was die Veruneinbarkeit oder Zersetz- und Versetzbarkeit, wahrhaft licht ist nur, was die Verfinsterbarkeit, wahrhaft lebendig ist nur, was die Tödtlichkeit (das posse mori nach Aug.) gründlich oder radical in sich getilgt hat.

So wie die intelligente und freie Creatur im ersten Stadium ihres Seins noch labil ist, so ist die mit ihr in Solidarität der

Existenz verbundene und ihr gehörige nichtintelligente Creatur noch verderblich, und diese erhält ihre Unverderblichkeit eben nur damit, dass die intelligente Creatur ihre Illabilität gewinnt oder sich in Gott confirmirt. Hieraus begreift man aber die Möglichkeit einer vierfachen Relationsweise der Intelligenz mit der nichtintelligenten Natur. Nemlich: 1) im ersten unmittelbaren Stande, in welchem beide zwar einig, aber in ihrer Einigung noch unbewährt sind, welcher Stand jener der Unschuld sowohl für die Intelligenz als für die selblose Natur ist, oder 2) beide sind mit innerer Repulsion an einander gebunden, oder 3) beide sind äusserlich mit einander verbunden, innerlich aber gegen einander indifferent und ihre Repulsion ist wenigst suspendirt, oder endlich 4) beide sind wahrhaft und untrennbar geeint.

10.

Einen genügenden Aufschluss über diese zwei Stadien jedes Geschöpflich-Seienden (ohne welchen man weder die bewährende Versuchung, noch die Wiedergeburt (als zweite Geburt) versteht) findet man nur in den Schriften des Görlitzer Schusters Jacob Böhme, welcher hiemit uns auch das Verständniss über jenes Geheimniss vollends eröffnete, von dem Paulus spricht, und das darin besteht, dass der Vater zwar unmittelbar alle Wesen geschaffen hat, um sie seinem Sohne einzugeben, eine Eingabe, die in Bezug auf den Menschen eine Eingeburt in den Eingebornen heisst, wie denn auch die Schrift sonst sagt, dass wir nicht als Kinder Gottes geschaffen worden sind, wohl aber mit der Macht solche zu werden, welche durch den Fall verlorene Macht der Erlöser uns wieder erbeutete. Uebrigens hat uns derselbe Jacob Böhme gezeigt, dass man dieses zweifache Stadium des Seins der Creatur (als unvermitteltes und vermitteltes) nur dann versteht, wenn man zur Einsicht gelangt ist, dass und wie Gott selber ewig durch sein unvermitteltes Sein sich in sein vermitteltes und hiemit vollendetes Sein einführt.

11.

Weil nun aber J. Böhme in Gott das ewige Aufsteigen als durch ein ewiges Niedersteigen vermittelt nachwies, so haben

mehrere deutsche Philosophen die Philosopheme dieses Forschers dahin missdeutet, dass sie auf Gott selbst übertrugen, was Jacob Böhme nur von der Creatur (oder creatürlich) genommen wissen wollte, indem sie diese zwei Momente der Insdaseinführung in Gott ebenso trennbar oder nicht als im Grunde eins (nicht indifferent) nahmen, wie dieselben dieses in der noch unbewährten Creatur allerdings sind. In diesem Sinne sprach z. B. Schelling von einem dunklen oder Finstergrunde in Gott und von einer Geschichte d. h. von einer Zeit in ihm, nemlich als mit und durch die Schöpfung selbst sich vollendend. In demselben Sinne sprach Hegel von der Schöpfung als Abfall der göttlichen Idee von sich selbst. In demselben Sinne sprach endlich Daumer (welcher indess tiefer als seine Vorgänger in das Gsheimniss eindrang, indem er bereits die Nothwendigkeit eines vorweltlichen Ereignisses zur Erklärung des Urstands der Zeitwelt erkannte) vom ersten Product oder Ausgang des Absoluten, welcher durch rebellirende Ichheit sich als Ahriman erhoben, dessen Präcipitation aber oder caput mortuum die prima materia zum Ormuzd (Adam Kadmon) gegeben habe, wobei freilich unerklärt bleibt, wie dieser geschlagene Ahriman dem hinter ihm erst geborenen Ormuzd noch so vieles zu thun geben kann, wogegen in der parsischen Lehre beide wenigst Zwillingsbrüder sind und das grosse Drama mit der Tödtung oder wenigst völligen Schwächung Ahrimans endet, nicht aber mit dieser beginnt.

Ich kann nicht umhin, bei dieser Gelegenheit noch einen zweiten Irrthum der neuern deutschen Philosophie zu rügen, welcher indess älteren Datums ist.

Die von der Intelligenz geschiedene, eigentlich mit ihr zerfallene und nur äusserlich an sie gebundene nichtintelligente Natur materialisirt oder entgeistet sich hiemit, so wie die Intelligenz in demselben Verhältnisse sich denaturalisirt, und beide sind in diesem Zustande nicht geeint oder sie machen nur das, was man eine Composition nennt, wie man mit Recht den zeitlich lebenden Menschen aus Leib und Seele zusammengesetzt definirt, so wie der Makrokosmus selbst nur aus Geist und Natur zuammengesetzt ist. Nun ist es (seit de Cartes) der radicale Irr-

thum der Philosophen Deutschlands (z. B. Fichte's, Schellings, Hegels &c.), dass sie diese Composition der Intelligenz und der nichtintelligenten Natur oder diesen Dualismus als primitiv, constitutiv, folglich als unerklärbar nehmen. So lange indessen die Philosophie sich von dieser fixen Idee nicht losmacht, wird sie selbst mit der Religion (welche diesen Dualismus nicht als primitiv und darum als tilgbar nimmt) nur eine Composition bilden, so sehr auch jene furchtsamen und kleinlauten Anhänger der Religion einer Philosophie es schon Dank wissen, wenn dieselbe die Religionsdoctrinen über Geist und Natur wenigst halbwegs fortkommen lässt, oder sich wohl gar die Miene gibt, dieselben zu protegiren, etwa wie man von der Protection der Religion durch die Regierungen spricht.

12.

Da, wie oben bemerkt wurde, die intelligente Creatur nicht anders als durch ihre freie Mitwirkung aus ihrer unmittelbaren angeschaffenen Seinsweise in ihre vermittelte übergeht, so begreift man freilich die Möglichkeit eines zweifachen Gebrauchs dieser Freiheit und somit einer zweifachen Vermittelung, nemlich für und gegen Gott, in welchem letzteren Falle eine solche Creatur nicht Bild Gottes, sondern sich selbst Bild sein wollend, sich zur effectiven Verleugnung ihrer geschöpflichen Relation gegen Gott bestimmt, ohne indess hiemit ihres constitutiven Imperativs, Bild Gottes zu sein, los werden zu können.

In Bezug auf die hier bemerklich gemachte zweifache Vermittelung erinnere ich, dass der Irrthum in der Schellingischen Lehre von einem dunklen Grund im Absoluten darin besteht, dass in ihr die Finsterniss als unvermittelt genommen wird, da sie doch, so wie das Licht, nur durch Vermittelung entsteht. Darum sagt J. Böhme, dass eine in's Licht geschaffene Creatur, welche einmal der Finsterniss als der negativen Vermittelung ihres Seins heimgefallen ist, ohne jedoch mit dieser bereits identificirt worden zu sein, aus dieser nicht unmittelbar in's Licht oder in ihre positive Vermittelung gehen, sondern nur durch die tiefere Ursache beider hindurch in das letztere ein- oder wieder ausgeführt wer-

den kann. Welche Behauptung auch die der Religion ist, wenn sie sagt, dass wir den Weg zur Wiedergeburt nur an der Hand des furchtbaren Bruders (des Todes) wandeln können. „Per crucem (ignem) ad lucem.“

13.

Alle Sagen und Mythen aller Völker sprechen nun wirklich von einem solchen dem Urstande der materiellen Welt oder dem Anfange der Zeit unmittelbar vorhergegangenen Ereignisse, nemlich, dass ein Theil der von Gott in die Ewigkeit und zu ihr geschaffenen Intelligenzen, sich zu Gott kehrend, in ihm bewährten, ein anderer Theil aber, gegen Gott sich kehrend und den Entschluss in sich fassend, ihre Selbheit absolut durch das Sichselbst-Bild-sein-wollen geltend zu machen, zu Dämonen wurden, welches ihr Verderbniss sich begreiflicherweise nicht auf sie selber beschränkte, sondern mehr oder minder sich allen in ihrem Bereiche befindenden Wesen mittheilte.

14.

Man sieht nun aber unschwer ein, dass durch diese Entzweiung der Intelligenzen zwar der Aufgang eines Himmels und einer Hölle für sie begreiflich gemacht wird, nicht aber der Aufgang einer zeitlichen Welt, und zwar darum nicht, weil die directe (centrale oder totale) Opposition einer Creatur gegen Gott auch eine ihr entsprechende directe Zurückweisung von Seite Gottes zur Folge haben musste, keineswegs aber jene indirecte, gleichsam schiefe oder halbe, die sich unleugbar in der Zeitbewegung bemerklich macht, und die nur erklärbar wird durch die Annahme, dass eine Creatur, welche in die Zeit tritt, oder für welche diese geschaffen wurde, weder direct für, noch direct gegen Gott, sondern nur ohne Gott sein, somit die Diagonale zwischen jenen beiden Richtungen einschlagen will.

Die gewöhnliche Unterscheidung einer centripetalen und einer centrifugalen Richtung muss dahin rectificirt werden, dass letzte auf doppelte Weise eine solche oder mitteflüchtig sein

kann, nemlich, indem sie die Mitte (das Centrum) entweder überfliegt, oder indem sie ihr entsinkt.

15.

Diese Halbheit, Zweideutigkeit, Unentschiedenheit (folglich Schiedlichkeit) oder Dualität charakterisirt aber eben das Zeitleben, und dieses hört auf, so wie jene Halbheit aufhört und die Creatur sich die eine oder andere jener Richtungen ausschliessend eigen, hiemit aber von der entgegengesetzten völlig frei oder losgemacht hat. Die Creatur hat es nemlich in ihrer Macht, in ihrer Fortbewegung durch ihre Zeit, durch die fortgesetzte gute Wahl ihre halbe, gute Richtung als ihre noch nicht directe Zukehr zu Gott entweder zur directen zu ergänzen, die entgegengesetzte negative Richtung gänzlich tilgend, oder das Umgekehrte hievon zu thun. Im einen wie im andern Falle wird sie aufhören, mit der Zeit (als ihrem bisherigen Medium) gleichwichtig zu sein, und im ersten Falle wird eine solche Creatur als gleichsam specifisch schwerer geworden, noch unter sie sinken. Wir benennen diesen Ascensus und Descensus mit dem Namen des Zeittodes, welcher als der weitere Begriff jenen des irdischen Todes als den engeren unter sich fasst. Man sieht hiemit auch ein, inwieferne eine Creatur während ihres Zeitwirkens sich ihren Himmel oder ihre Hölle selbst baut.

Ich habe anderswo bewiesen, dass die Wahlfreiheit, von welcher hier die Rede ist, der Creatur ursprünglich gegeben war, dass sie dieselbe durch ihren Missbrauch verlor, und dass sie ihr beim Eintritt in die Zeit wieder als Lehen gegeben ward. Man darf aber nicht, wie zwar die meisten unserer Moralisten thun, diese gegebene Freiheit zu wählen, mit der durch die Entscheidung gewonnenen vermengen. Denn eben weil diese letzte oder wahre Freiheit, wie de Lamennais sagt, nur sich nimmt, und nicht gibt, sagte Gott zur Creatur: wähle! Lacordaire (cujus nomen leo) drückt sich vortrefflich über den Respect aus, den Gott gegen die Freiheit des Menschen hat, indem er sagt: (Melanges catholiques 1. p. 250 in einem Aufsatz über Censur) rien dans le dessein de Dieu n'a été accompli par voie de cen-

sure (préventive) et tout par voie repressive, et l'enfer n'existe, que parceque la censure (préventive) est impossible a Dieu même, ou parcequ'il a préferé du moins le regime de l'enfer au regime de la censure (préventive.)

16.

Die hier gegebene Construction der Zeit stimmt nun freilich mit den Religionslehren überein. Einmal: indem man hiemit einsieht, warum das Zeitleben in einem beständigen Conflict zweier Tendenzen oder Strebungen, so wie in einem beständigen Ueberwiegen der einen über die andere besteht, mittelst des wählenden und entscheidenden Acts der Creatur, (welche darum gegen beide in diesem Act frei oder unabhängig sein muss) somit in einer fortgehenden Scheidung des Lichts und der Finsterniss, (welche in diesem Formationsstreit beide sich wechselseitig ausbilden). So wie hieraus andererseits die bereits oben gegebene Definition der Zeit als einer Suspension der Ewigkeit dahin ihre Bestätigung erhält, dass diese Suspension (in Bezug auf die Creatur) sowohl für die über als für die unter der Zeit seiende Ewigkeit gilt, deren beider integre Manifestation in der Zeit selber occult bleibt.

Das Hervortreten beider in ihrer integren Manifestation heisst die Religion das partielle oder universelle Gericht als Scheidung beider. Jener Act des Freiwählenden ist übrigens, wie man sieht, ein entweder das Licht oder die Hölle, Christus oder Barrabas befreiender Act, indem der Wählende hiemit in den befreienden, oder in den Knechtsdienst tritt, und jede Befreiung zugleich eine Bindung, jede Manifestation zugleich eine Occultation ist. Hierauf beruht auch der Unterschied des guten und schlechten Liberalismus. Denn auch hier ist die constituirende Freiheit der Wahl des Regenten von der Freiheit oder Unfreiheit zu unterscheiden, welche die Regierten sich hiemit zuzogen.

17.

Wenn aber, wie oben bemerkt worden ist, die Scheidung der Intelligenzen in Licht- und Finster-Wesen den Urstand (und so-

mit auch Fortbestand) der Zeit nicht erklärt, so bedarf es wohl nicht eines Beweises, dass der Fall des Menschen in diese Zeit um so weniger deren Urstand erklären kann, als ja dessen Sendung in die Zeit diese schon voraussetzt, und es offenbar die Bestimmung des Menschen war, in der Zeit zugleich über und inner ihr seiend sie in ihrem Gang zu leiten und zu schirmen.

18.

Man weiss nemlich oder sollte es wissen, dass dem Menschen die Gewalt der Schlüssel anvertraut ward, um die Zeitregion der überzeitlichen Region offen, der unterzeitlichen verschlossen zu halten; man weiss auch, dass er umgekehrt, den Schlüssel gleichsam verdrehend, die überzeitliche Region abschloss und der unterzeitlichen den Eingang öffnete. Letztere erhob sich in demselben Verhältnisse in diese Zeitregion, in welcher der Mensch ihr heimfallend sich somit aus eigner Schuld den Angriffen dieser finstern Mächte in der Zeit aussetzte. Man weiss, sage ich, dieses Alles, und sollte darum auch wissen, dass folglich weder der Sturz Lucifers, noch der Fall des Menschen in die Zeit, noch die usurpirte Erhebung der unterzeitlichen Wesen in jene, den ersten Urstand der Zeit erklärt, wenn schon allerdings ihre successiven Alterationen, Störungen und Revolutionen.

19.

Diese verlangte Erklärung ist nur durch die Annahme möglich, dass sämmtliche Intelligenzen sich nicht bloss — nach zweien Richtungen (in Bezug auf Gott), sondern sofort nach dreien schieden, und dass eben jener Theil dieser Intelligenzen, welcher sich weder zu, noch gegen Gott direct wendete, sondern nur ohne Gott sein wollte, die Veranlassung zum Urstand der Zeitregion gab, wobei ich noch dem Leser (mit Rückweisung auf den §. 8 und auf den mundus archetypus der Hebräer als die Centralproduction des Ensoph) zum weiteren Nachdenken gebe, dass eben diese Zeit die Stätte der höhern und höchsten Manifestation Gottes (erst im Menschen, sodann im Gott-Menschen) wurde, so wie noch in der Apokalypse nicht von einer ewigen

zweifachen Region (dem neuen Himmel und der neuen Erde), sondern von einer dreifachen (nemlich die gevierte Stadt Gottes oder das himmlische Jerusalem als die dritte Region gerechnet) die Rede ist.

Es ist hier der Ort nicht, diesen Begriff von weder ganz guten, noch ganz bösen vormenschlichen intelligenten Wesen geschichtlich, nemlich in den ältesten Sagen nachzuweisen, und ich erinnere nur an Abbadona in Klopstocks Messiade.

20.

Diese Theorie des Ursprungs und der Bedeutung der Zeit schliesst übrigens jene andere Theorie derselben weder aus, noch widerspricht sie ihr, gemäss welcher man von der Voraussetzung ausgeht, dass in Folge des solidären Zusammenhangs der sämmtlichen Intelligenzen sowohl unter sich, als mit der ihnen gehörigen selblosen Natur (als ihres Erbes) durch die Ausscheidung und Heraussetzung der letzteren (deren Separation eben die Zeit macht), die somit von ihrem ersten Besitz gekommenen Intelligenzen dieses Besitzes (der Natur) wieder habhaft zu werden trachten. Was ihnen freilich nicht ohne und nur durch den Menschen möglich ist, weil diesem gleichsam die Verwaltung jener besitzlos gewordenen Domaine übertragen ward. — Eine Wahrheit, welche bezüglich auf den solidären Verband des Wohl- oder Uebelverhaltens des Menschen mit dem Wohl- oder Uebelsein so vieler Wesen, dessen Responsabilität eine inner der Zeit unübersehbare Ausdehnung gibt, zu deren weiteren Begreiflichmachung ich hier nur mit wenigen Worten mich auszusprechen für gut finde und zwar vorzüglich, um die hohe Dignität und Virtualität des Menschen und der Erde im Universum, so wie beider Verwandtschaft gegen die beide diese Wesen seit langer Zeit erniedrigenden Philosopheme zu vindiciren.

21.

Es ist nemlich zu wissen, dass die Erde in der materiellen Ordnung das ist, was der Mensch in der höheren, und dass, so wie es nur éinen Menschen im Universum, so auch nur éine Erde

gibt. Beide, der Mensch und die Erde, sind was die Gebärmutter am Weibe, nemlich die geheime Werk-, Bildungs- und Umbildungs-Stätte der Centralwesen (êtres principes) und deren Sensibilisation. Beide leisten die Function der Base im Universum und man kann sagen, dass, wie die Erde die physischen Sterne auswirkt, (operirt) der Mensch dasselbe für die höheren Gestirne leistet. Eben darum sehen wir auch beide in solidärem Verbande in ihrem Schicksale, wie in ihren Functionen. So wie der Foetus in der Gebärmutter seine Integration erlangt und die Mutter für solche verantwortlich ist, so kann man dasselbe von dem Menschen und von der Erde in Bezug auf alle Wesen sagen, welche ihre Integrität nur vom Menschen und der Erde erlangen können. Auch sind dem Menschen und der Erde jene Scheidungskräfte gegeben, wodurch sie alle der Reintegration und dem Reascensus jener Wesen, welche diese ihre Reintegration im Durchgang durch die Zeit gewinnen müssen, sich widersetzenden Kräfte von diesen scheiden. Man sieht also, was es mit der Menschwerdung und der Erdwerdung aller nicht integrirten und integrablen Wesen auf sich hat, sei es nun, dass diese Wesen ihre Integrität verloren, sei es, dass sie dieselbe suspendirt haben. Man sieht endlich hiemit auch ein, warum die gefallene (gewichene) Erde, so wie der gefallene Mensch die Zeit über herausgesetzt bleiben, um durch den Dienst, den sie der Reintegration jener Wesen leisten, ihre eigene Regeneration zu gewinnen oder zu wirken.

Wenn auch der Mensch durch seinen Fall als selber irdisch geworden in Bezug auf die Erde glebae adscriptus ward, so hat sich hiemit doch nur die Weise seines Verbands mit dieser geändert. Dieser Verband zeigt sich übrigens in der Geschichte ihrer wechselseitigen Cultur, so wie der Cultus denselben beweiset, indem die Erde immer der Opferaltar ist. Hierauf beruht das Geheimnissvolle der Liebe zur Heimath, zu der Grabstätte als Beerdigung etc., so wie selbst alle grossen Socialinstitute nur Bestand erhalten, wenn sie ihm Grundbesitz fundirt sind, und die Erde gleichsam mit in ihr Interesse gezogen ist, wogegen ihr Mobilisiren in neueren Zeiten den Fluch und die Flucht Kains ausspricht.

22.

Wenn man sagt, dass man Jemanden Zeit oder Raum lässt, oder nimmt, so betrachtet man beide als Mittel, durch welche ein gewisser Zweck realisirt werden soll, und man sagt hiemit, dass durch diese Realisirung der Raum und die Zeit erfüllt oder zurückgelegt sind, d. h. dass jenes Wesen, welches sie erfüllte, hiemit über sie hinausgekommen ist, oder sich von ihnen frei gemacht hat. Man betrachtet also diese Zeit und diesen Raum als Evolutionsstufen oder Evolutionsgesetze (Gesetztheiten oder Positionen), von denen es sich durch seine Kraftgewinnung zu befreien hat. So wie darum diese Gesetze, falls ein Wesen dieselben befolgt und erfüllt, sich ihm als fördernde Mittel seiner Evolution erweisen, so verkehren sie sich ihm als Hindernisse derselben, so bald es sie nicht befolgt oder sich ihnen widersetzt.

Diese Locationen oder Gesetze sind übrigens für ein sich in ihnen befindendes Wesen nur insoferne solche, als dieses sie inne wird, nemlich ein Jenseits derselben gewahrt und also auch in sich den Trieb und Imperativ, sie zurückzulegen. Das Thier, welches wie der Mensch in der Zeit, folglich für sie ist und lebt, gewahrt darum diese Zeit nicht wie der Mensch oder langweilt sich nicht.

23.

Um zu einer Theorie der Zeit (in der Normalität wie Abnormalität ihrer Evolution) zu gelangen, ist es vor allem nöthig, zu bemerken, dass jedes Wesen, indem es in einer Stufe dieser Evolution als in ein bestimmtes Gesetz tritt, jenes Licht und jenes Vermögen erhält, deren es bedarf, um dieses Gesetz zu erfüllen, und durch dessen Erfüllung sich jene Kräftigkeit oder jenes Moment seiner Existenz zu verschaffen, die dasselbe bedarf, um von diesem Gesetz in ein ihm folgendes höheres vorschreiten und aufsteigen zu können. Wenn nun die hiezu nöthige Function unterbleibt, so bleibt zwar das Gesetz, aber das Vermögen seiner Erfüllung, so wie selbst das hiezu nöthige Licht verschwinden, und es tritt für ein solches Wesen eine Verfinsterung und eine Schwere ein, welche beim Eintritt des folgenden höheren Gesetzes,

(denn die Zeit schreitet fort, wenn auch der Mensch zurück bleibt, und zwar durch ihn und über ihn hinweg, wenn nicht mit ihm) dasselbe sogar unter sein erstes Gesetz noch herabdrücken; z. B. als Christus unter den Juden auftrat, waren diese bereits unter ihr Gesetz herabgesunken und weniger als Juden.

Jene Verfinsterung und Schwere, von der hier die Rede ist, macht das nun eingetretene Bedürfniss eines äusseren Lichtes und eines äusseren Trägers und Führers begreiflich.

24.

Wenn aber auf solche Weise die Zeit in ihrem Fortschreiten, freilich durch Schuld des in selbes gesetzten Wesens, anstatt dessen Evolution fördernd, deprimirend auf selbes zurückwirkt, so liegt uns die Frage nahe und am Herzen, ob und wie diese Depression oder Hemmung wieder zur fördernden Hilfe umgewandelt werden kann, und es zeigen sich uns sofort drei Hauptbedingnisse für eine solche mögliche Wiederbefreiung und Erlösung eines in seiner Evolution rückgängig gewordenen, und in dieser Rückgängigkeit oder selbst Opposition fest gerannten oder erstarrten Wesens.

25.

Die erste dieser Bedingungen ist die Gemeinschaftlichkeit (Einigung oder Bund) der Naturen beider Wesen (nemlich des befreienden Hilfewesens und des der Hilfe zur Integration bedürftig wordenen Wesens, des Integrirenden und Integrablen). Ohne diesen Bund würde jene Reversibilität oder Derivabilität der Seinsweise beider nicht möglich sein, welche den organischen Rapport, die Solidarität oder die Communio vitae bedingt.

Im Altdeutschen heisst dieser Bund: Ehe, daher der alte und neue Bund die alte und neue Ehe heisst. Man weiss übrigens, dass die Pflanzen nur durch das Ineinanderfliessen des Saftes, Thiere durch jene des Blutes &c. (durch Saftverwandtschaft und Blutverwandtschaft) in diese Gemeinschaft treten. Man weiss ferner, dass ohne diese so zu sagen chemische oder essentielle (natürliche) Gemeinschaft kein Rapport, keine Solidarität oder

Sympathie stattfindet, welche letzte auch nur da bemerkt wird, wo entweder eine primitive Continuität statt fand, oder wo durch einen Contact eine secundäre solche essentielle Continuität bewirkt worden ist.

26.

Die zweite dieser Bedingungen ist: dass das Hilfswesen als das die Evolution fördernde und befreiende nicht nur selber in seiner Evolution frei ist, (denn wie nur der Kranke des Arztes bedarf, so kann dieser nur der Gesunde sein), sondern dass sich dieses Hilfswesen in derselben höheren Stufe seiner Evolution befindet, in welcher das Hilfsbedürftige in dieser letzteren zurückgesunken oder gedrückt ist. Wenn z. B. ein Wesen beim Eintritt einer Evolutionsstufe b sich noch unter a in α zurückgesunken befindet, so kann das erlösende Wesen nicht aus der Region b, sondern muss aus einer noch höheren β sein oder kommen. Jeder Rückschritt oder jede Bannung in die Vergangenheit macht nemlich eine entsprechende Anticipation der Zukunft nöthig, falls die Stockung aufgehoben werden soll.

Wenn schon ein Thier, um einen Sprung zu machen, (einem Feinde zu entfliehen,) indem es seine Muskelkraft sammelt, eigentlich die Zukunft anticipirt oder die Zeit verkürzt, so lässt sich begreifen, welche Anticipationen und gleichsam Hereinziehungen der Zukunft der Mensch zu leisten vermag. In welcher Beziehung jener Ruf Hamlet's bedeutungsvoll ist: My fate cries out, unhand me Gentlemen! In demselben Sinne heisst es auch, dass Gott sich auf Noth reimt.

27.

Die dritte Bedingung einer solchen befreienden Vermittelung ist die, dass der befreiende Mittler seine volle eigene Evolution in jenem Maasse und Grade an sich hält (oder suspendirt), in welchem das hilfsbedürftige Wesen zurückgesunken sich befindet, damit dieses im Stande ist, ihn zu fassen, zu ertragen, und damit dasselbe mitzuwirken vermag. Ein solches Hilfswesen muss also zu Gunsten des Hilfsbedürftigen selber eine retrograde Bewegung

machen und sich der vollen Manifestation seiner eigenen Herrlichkeit entäussern. — „Verherrliche mich, Vater, mit der Klarheit, die ich bei dir hatte, ehe du mich in die Welt gesendet." — Dieser Retrogress ist also Gnade und alle Hilfe kommt von Oben. Amor descendit, ut elevet.

Jede Hilfe setzt die thätige Mitwirkung desjenigen voraus, welchem geholfen wird. Eine jede wahre Attraction (sei es nun eine gute oder böse) findet darum nur in dieser Wechselseitigkeit der Action statt, und setzt also die fassliche Gegenwart (Assistenz) eines Führers, d. i. einer führenden oder weisenden Lust voraus. Mit Unrecht haben darum die Physiker seit Newton die Schwere eine Attraction genannt, weil bei dem Falle keine Mitwirkung des schweren Körpers statt findet, und der Beweger hier, das Bewegte durchwohnend, diesem völlig unfasslich und letzteres ihm unterworfen ist. Es findet nemlich hier nur eine einseitige Durchwohnung des Bewegers im Bewegten ohne wechselseitige Inwohnung und Beiwohnung statt. Darum ist die Bewegung der Schwere unfrei, die des Zuges frei.

28.

Diese freie Suspension der Manifestation seiner Integrität von Seite des helfenden Wesens zu Gunsten des hilfsbedürftigen ist aber ein Sichopfern dem letztern, und wir haben hiemit den Begriff des Opfers in seiner grössten Allgemeinheit und zwar als mit dem Begriffe der Zeit zusammenfallend erfasst, insofern nemlich nach oben gegebener Erläuterung der Ursprung oder Anfang der Zeit mit dem Aufhören oder der Suspension der vollen oder integren Existenz zusammenfällt.

29.

Um diesen Begriff des Opfers und folglich der Zeit klar zu machen, will ich denselben in zweien Beispielen erläutern, nemlich im Process der Erleuchtung und in jenem des Todesopfers. Was nemlich erstere oder den Unterricht betrifft, so ist kein Zweifel, dass, indem ich einen Schüler belehre, und ihm, welcher des Lichtes bedürftig und würdig, nemlich fähig ist, Licht

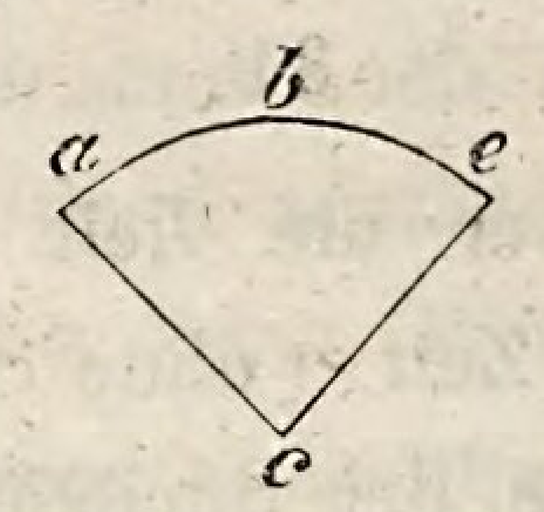
gebe, dieses meinerseits nur damit bewerkstelligt wird, dass ich meine Erkenntniss oder mein Schauen inne halte, mich zu seiner Nichterkenntniss herablassend und mich hiemit seiner Verfinsterung opfernd diese an mich kommen lasse, ihren Schmerz und ihre Schmach auf mich nehmend, somit in ihn eingehe, damit er von ihnen befreit in mein Licht eingehen kann.

30.

Derselbe Process der Derivation lässt sich aber auch im Opfertode nachweisen, durch welche Nachweisung denn allein dieser Centralbegriff des Christenthums jenes Licht erhält, das ihm noch mangelt. Wenn nemlich Origenes und nach ihm neuerlich noch Maistre den Tod des Erlösers mit dem Verbrochenwerden eines Gefässes vergleichen, durch welches ein kräftiger Lebensgeist frei wird und sich verbreitet, so hätte man nur noch bemerken sollen, dass diese Befreiung allein seine befreiende Rückwirkung auf die noch in denselben Gefässen gebunden zurückgebliebenen Wesen nicht erklären würde, wozu nicht nur ein Verweilen und Zurückbleiben des flüchtigen Geistes, sondern selbst ein Eingehen und Sichfasslichmachen, ja Einverleiben und Sicheinsäen in die noch gebundenen Wesen nöthig ist, d. h. eine freiwillige Suspension seiner freien Existenz zu Gunsten der einer Befreiung ihrer gebundenen Existenz bedürftigen Wesen. Wesswegen man sagen muss, dass, wenn schon durch den irdischen Tod das befreiende Agens selber frei gemacht worden ist und seine volle Wirkungsmacht erlangt hat, diese Wirkung als Befreiung und Erlösung eben hiemit erst angefangen hat, um nur mit dem Ende der Zeit selber aufzuhören. Wie denn schon die Eucharistie die Fortsetzung dieser sich opfernden Suspension beweiset, wie ich bereits sowohl in meiner Schrift über die Eucharistie, als in meinen 40 Sätzen aus einer religiösen Erotik so wie in meiner Schrift über Segen und Fluch zeigte, indem ich hiebei auf die Verwandtschaft der Alimentation mit dem Opfer aufmerksam machte.

Ein Gefühl, ein Glaube, eine Ueberzeugung, eine Wissenschaft u. s. f., welche ich durch meine Mittheilung von den

Schranken meiner Individualität befreie, gewinnen durch diese Befreiung eine von Andern wie von mir unabhängige, d. i. höhere Objectivität, und wirken (als befreiend oder als hemmend) nun ohne mein Zuthun, ja selbst gegen dasselbe auf und in mich zurück, wie das Wort, das ich ausspreche, nicht mehr mein Wort ist, sondern als ob ein in der Luft allgegenwärtiges Agens dasselbe in sich nähme und sich eigen machte, ausser mir und ohne mich, für oder gegen mich fortbesteht, und der Redner insofern sagen kann, dass ihm meist das Wort aus dem Munde genommen wird. Wie nun auf solche Weise das, was in mir ist, nach aussen strebt, so wirkt auch das ausser mir Bestehende in mich zurück, und man sieht sohin, dass und wie inneres und äusseres Zeugniss sich beständig mit einander zu ergänzen suchen. Hier tritt ein, was die Alchimisten sagen, dass das Kind ungleich grösser als seine Mutter ist und dass diese eigentlich von jenem lebt, wenn ersteres schon sein Dasein nur durch die Mutter erlangt hat. Hier ist aber wohl zu bemerken, dass das von seinen Schranken befreite Wesen darum nicht das Vermögen verloren hat, sich (nemlich seine Manifestation) beliebig zu beschränken und auszubreiten, sondern dass dasselbe umgekehrt dieses sich selber nur beschränkende Manifestations- oder Erscheinungs-Vermögen hiemit erst gewonnen hat, weil nemlich eben die Befreiung der Essenz von den Banden oder Beschränkungen der Zeit und des Raumes (d. h. der Materialität) die Freiheit der Manifestation in jeder Zeit und in jedem Raume bedingt. Was nach seiner Wesenheit central geworden ist, braucht nemlich, um seine peripherische Action zu ändern, oder in der Peripherie sich zu bewegen, nicht von einem Peripheriepunct a zu einem andern e durch den dazwischen liegenden b durchzugehen, sondern es hebt



seine Action a unmittelbar vom ruhenden Centrum aus auf, und setzt dieselbe eben so unmittelbar von diesem aus in c. — Wie denn um ein uns nahe liegendes Beispiel anzuführen, der Mensch

nicht frei sich entschliessen, d. h. von der Causalitätskette in der Zeit sich los machen und eine neue Zeitreihe anfangen könnte, falls er in diesem Act sein physisches Wesen nicht dematerialisiren oder zur Centralität erheben, d. i. vergeistigen könnte, so fremd diese Behauptung auch manchem unserer spiritualistischen Moralphilosophen klingen mag; woraus indess folgt, dass der Mensch durch jeden freien (moralischen oder unmoralischen) Act sich dematerialisirt oder spiritualisirt. Nur das Unsichtbare, d. h. Nichtbeleuchtete oder durch ein Anderes sichtbar Gemachte hat das Vermögen, sich selber sichtbar zu machen, nur das Stille, d. h. Nichtausgesprochene hat das Vermögen sich selber auszusprechen, und ein Wesen muss also aus der Reihe oder Region der sichtbargemachtwerdenden (beleuchteten) Dinge erst verschwinden, um von jener sich selber sichtbar machenden Region aus wieder als selbstbeleuchtend zum Vorschein zu kommen. Wie nemlich der Geist nur sich schauend (wissend) Anderes (oder sich als sein Bild) schaut (weiss) und nur Anderes (sein Bild) schauend sich schaut, so gilt von jedem Selbstleuchtenden in jeder Region, dass dasselbe nur sich sichtbar machend Anderes sichtbar macht, u. u. — So sehen wir auch, um das so eben aufgestellte Gesetz in einem zweiten Beispiele nachzuweisen, dass jene irdisch Abgeschiedenen, welche eine zeit- und raumfreie Existenz gewonnen haben oder welche gestiegen sind, eine ungleich grössere oder breitere sowohl als intensivere, sensible Manifestirbarkeit gewonnen haben, wogegen wir bei jenen, welche gesunken sind, das Gegentheil hievon gewahren. Man muss aber freilich über die Non-allants bereits einige Kenntniss haben, um über die sogenannten Revenants Bescheid geben zu können.

31.

Aus allem bisher über die Zeit Gesagten folgt nun zum Behuf einer Theorie der Zeit (ohne welche keine Theorie der Geschichte und also keine der Societät möglich ist), dass der Anfang wie der Fortbestand oder Fortgang derselben nur durch eine freie Suspension eines oder mehrerer integren oder die Vollheit ihrer Existenz erlangt habenden Wesen begreiflich ist, welche

zu Gunsten desintegrirter Wesen eine solidäre Verbindung mit letzteren eingegangen sind. Das heisst: Man begreift die Zeit nur als ein Opfer und warum die Schrift von einem Lamme spricht, welches seit Anfang der Zeit sich opfert. Da übrigens die Zeit zwar stätig, jedoch nur nach gewissen in jedem kleinsten wie grössten Zeitabschnitt mit derselben Signatur wiederkehrenden Stufen, Graden oder Epochen fortschreitet, so ist es die Aufgabe der Philosophie, das Princip für letztere nachzuweisen und zwar z. B. sowohl für den einzelnen Menschen wie für einzelne Völker und den Collectiv-Menschen selbst, und ferner sowohl in der normalen Evolution als in der durch die Nichtaction oder Reaction des Menschen durch seinen Leichtsinn odes durch seine Bosheit abnorm gewordenen, d. h. einer Abnormität sich entgegensetzender Evolutionsmacht.

32.

Was nun aber die Herstellung einer solchen Theorie oder Philosophie der Zeit oder der Geschichte und Societät betrifft, so ist vor Allem die Einsicht festzuhalten, dass eine solche Theorie der Geschichte ohne jene einer Offenbarungsgeschichte schon darum nicht möglich ist, weil die Offenbarung als solche immer divinatorischer Natur oder die Zukunft anticipirend und in die zeitliche Gegenwart heim- oder herabziehend ist. Wenn nemlich, wie §. 26 bemerkt ward, schon jeder Mensch es mehr oder minder in seiner Gewalt hat, die Zukunft als die zeitlich noch ungeborene Gegenwart hereinzuziehen, so wie die Verstorbenen als Revenants mit den zeitlich oder irdisch noch Lebenden in Rapport zu bringen, so muss man wissen, dass die Societät im Ganzen (als ein Contrat social, wie Burke sagt, aller irdisch Lebenden mit allen Verstorbenen und noch Ungeborenen) weder fortschreiten könnte, wenn es nicht beständig Menschen gäbe, denen vorzüglich (mit oder ohne ihren Willen) diese Hereinziehung oder Anticipation der Zukunft übertragen ist, und welche die zeitliche Gegenwart gleichsam durch ihr eigenes Sichverlängern derselben (glaubend was sie noch nicht schauen), somit als sich opfernd der Einwirkung der Zukunft offen, ihre Seele als Opfer-

blut fliessend halten. Was nemlich in einer niedrigeren Region noch nicht effectiv oder, wie man sagt, vorhanden ist, das ist es bereits in einer höheren Region, sowie was in einer niedrigeren Region bereits wieder verschwunden ist, hiemit in einer höheren oder tieferstehenden noch ist. Wenn z. B. Hunde und Pferde viele Stunden vor einem Erdbeben sich gebärden, als ob sie sich vor dem Umgeworfenwerden sichern wollten, d. h. als ob die Erde schon wirklich bebte, so beweisen sie hiemit, dass dieses Erdbeben siderisch bereits da und in ihnen ist, so wie die atmosphärischen Ereignisse siderisch im divinatorischen Wetterglase. In demselben nur eine höhere Ordnung der Dinge meinenden Sinne sagt die Schrift, dass Gott Nichts thut, was er nicht (auparavant) seinen Vertrauten (confidens) oder Propheten vorhin weiset, welche sohin die eigentliche Jugend der Societät zu jeder Zeit bilden, insofern das zeitlich noch Ungeborene doch noch jünger als das zeitlich jüngst Geborene ist.

2.

Vorlesungen über Societätsphilosophie.

1831 — 1832.

Einleitung.

Philosophie der Zeit.

Erste Vorlesung.

Es erfordert eben keinen sonderlichen Aufwand von Scharfsinn, um einzusehen, dass eine Theorie oder Philosophie der Societät — und zwar der intellectuellen, wie man auch sagt, geistlichen oder religiösen, wie der materiellen, weltlichen oder seculären — nicht ohne eine Theorie der Geschichte, diese aber nicht ohne eine Theorie der Zeit möglich ist, d. h. dass die beiden ersteren die letztere voraussetzen, und der Schluss scheint darum eben so vernünftig als einfach, dass, falls wir die Zeit in ihrem eigentlichen Wesen oder Unwesen nicht vernünftig zu begreifen vermöchten, mit anderen Worten falls die Zeit etwas an sich selbst Unerklärbares, d. h. Primitives, ein sogenanntes Urfactum unseres erkennenden oder anschauenden Bewusstseins wäre, auch der Gedanke und die Hoffnung aufgegeben werden müsste, die Geschichte und die Societät vernünftig zu begreifen, wo wir uns sodann allerdings nur mit der bloss empirischen, unphilosophischen Auffassung derselben oder ihrer zeitlich räumlichen Beschreibung zu begnügen haben würden. Warum, muss man also fragen, ist seit so langer Zeit, seitdem man nemlich angefangen hat, dem lebhafter sich fühlbar machenden Bedürfnisse einer Theorie der Geschichte und der Societät Abhilfe zu leisten, kein Versuch zum

Vorschein gekommen, eine Theorie der Zeit selbst wo nicht zu Stande zu bringen, doch wenigst anzubahnen?

Man hat Grund, diese Frage damit zu beantworten, dass theils das Bedürfniss einer Theorie der Zeit zum Behuf einer Theorie der Geschichte doch noch nicht lebhaft genug von den Meisten gefühlt, wenigst nicht klar genug eingesehen ward, theils dass man an der Möglichkeit zu einer solchen Theorie zu gelangen zweifelte oder völlig verzweifelte. Ohne nun, um besonders die letzte Behauptung zu erweisen, weiter in die ältere Geschichte der Philosophie selbst und auf ihre Aussprüche hierüber oder ihre Forschung über das Ruhende und Fliessende zurück zu gehen, genügt die Bemerkung, dass in neueren Zeiten vorzüglich die Theorie Kant's, der Raum und Zeit als apriorische oder vielmehr Centralanschauungen nahm, nothwendig den Erfolg haben musste, den Unbegriff der Zeitlichkeit und Räumlichkeit des Seienden in seiner Relation mit anderen gleichsam stereotyp zu machen, nemlich die Raum- und Zeit-Anschauung als etwas in unserem Anschauungsvermögen Vorgefundenes, somit nicht weiter Deducirbares oder Erklärbares anzunehmen, wie denn die Kantische Vernunftkritik uns über diesen wie über so manch anderen Gegenstand der Speculation nicht nur im Dunkel hielt, sondern uns über unsere Unwissenheit darüber beruhigte, ja gleichsam die natürliche Schaam der letzteren mit dem Feigenblatte der Kritik bedeckend uns zwar nicht das cum sapientia insanire, wohl aber das sub specie sapientiae nescire leicht, uns es also, wie es der Zeitgeist verlangte, möglich machte, gründlich d. h. mit dem Anscheine der Gründlichkeit über die Tiefen der Speculation wegzugehen.

Nachdem Kant die Raum- und Zeitform der Anschauung als unerklärbar und undeducirbar ausgesprochen hatte, hiebei es aber noch dahin gestellt sein liess, ob diese Anschauungsformen als jeder endlichen Intelligenz absolut nothwendig seiend declarirt werden müssten oder nicht, ging sein bald dogmatisirender Nachfolger, Fichte, einen Schritt weiter und setzte diese ihre absolute Nothwendigkeit für jede anschauende Intelligenz fest, so wie endlich durch Wiedergeltendmachen der Spinozistischen Philosopheme

durch die neuere deutsche Naturphilosophie (Schelling) Räumlichkeit und Zeitlichkeit als die ewigen Modi der Existenz der ewigen absoluten Substanz selbst oder wenigst ihrer Selbstmanifestation betrachtet und construirt wurden, womit denn freilich der ewige Gott der ewigen Materie promulgirt war.

Ich werde Ihnen, meine Herren, in der Folge auseinander setzen, wie hiemit der Unbegriff einer ewigen Zeit und einer zeitlichen Ewigkeit gleichsam zum Dogma der Philosophie und mit dieser Vermengung des zeitlichen und nichtzeitlichen oder ewigen Seins alle Theorie beider unmöglich gemacht wurde, und ich bemerke hier nur vorläufig, dass eben hiemit die Aussprüche der Philosophie mit jenen der Religion in den schroffesten Gegensatz traten, indem letztere mit der grössten Bestimmtheit das ewige Sein und Leben der Creatur von ihrem nichtewigen oder zeitlichen Sein unterscheidet und auf diesen Unterschied ihre Fundamental- und Vital-Lehre von Unsterblichkeit und Auferstehung gründet, worin sie aber eben von der Philosophie widerlegt und Lügen gestraft wird, indem diese Philosophie ein ewiges Sein einer endlichen Existenz nicht bloss für eine übervernünftige oder, wie sie sagen, transscendentale Vorstellung, wobei einem nemlich der Sinn und der Gedanke ausgehe, hält und ausgibt, sondern dieselbe geradezu für eine widervernünftige Vorstellung erklärt.

Sollte etwa Jemand dieses mein Urtheil zu hart, und den offenkundigen Widerspruch der Religion mit der Philosophie minder scandalös finden, als derselbe hier aufgestellt wird, so genügt es, einen solchen Gemässigten an die lahmen, synkretisirenden, ja heuchelnden Expositionen der Lehre von der Unsterblichkeit und von der Auferstehung zu verweisen, wie dieselbe in den neueren und neuesten Moralsystemen und Compendien sowohl als selbst zum Theil in dogmatischen Lehrbüchern abgehandelt und vorgetragen wird, in welchen allen wenigst stillschweigend die Verzweiflung sich ausspricht, den Begriff eines ewigen Lebens der Creatur, wie die Religion ihn aufstellt, speculativ zu rechtfertigen und den Philosophemen der Zeit entgegen fest zu halten.

Als einen zwar nur einzelnen, aber neuen und merkwürdigen, Beleg dieser meiner Behauptung führe ich Ihnen, meine Herren,

eine vergangenes Jahr in Nürnberg unter dem Titel „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit" *) erschienene Schrift darum an, weil der Verfasser ein zwar in Aberration gekommenes, jedoch tüchtiges Talent verräth, nicht ohne Humor die Schwächen und Blössen der bisherigen Vertheidiger der Lehre der Unsterblichkeit auf speculativem Boden preisgibt und zur freilich nicht erbaulichen Schau aufstellt. Die Tendenz und die Meinung dieser Schrift ist übrigens keine geringere, als aus spinozisch-naturphilosophischen Gründen dem Begriffe der Unsterblichkeit des endlichen Wesens oder der Creatur als absolut un- und widervernünftig für ein und allemal den Garaus zu machen. Ich sage: aus spinozischen Gründen, weil nemlich die eigentliche fixe Idee des Spinoza, nicht wie man gewöhnlich sagt, der Grundsatz war: ex nihilo nihil fit, sondern vielmehr die Behauptung: ex substantia nihil fit, m. a. W.: dass alles sogenannte Hervorbringen der absoluten Substanz (das Schaffen als actuatio substantiae) nur ein Schein sei. Spinoza, von der Wahrheit ausgehend, dass Gott sich nicht fortpflanzen oder einen zweiten von sich unabhängigen Gott machen kann, und die Behauptung benützend, dass alle von Gott hervorgebrachten Wesen ihre Selbständigkeit doch nur in und von Gott haben, leugnete diesen letzteren (den Geschöpfen) auch ihre secundäre Wesenheit oder Ständigkeit ab und declarirte alles geschöpfliche Sein für ein blosses Scheinsein, nemlich für nichts weiter als für einen vorübergehenden Modus des absoluten Seins Gottes. — Da wir also, meint der Verfasser jener Schrift (mit H. Prof. Daumer, welcher ungefähr dieselben Gründe in seiner in diesem Jahre erschienenen Schrift über Philosophie **) vorträgt und dieselbe philosophische vanitas vanitatum et omnia vanitas

*) Gedanken über Tod und Unsterblichkeit aus den Papieren eines Denkers nebst einem Anhang theologisch - satyrischer Xenien, herausgegeben von einem seiner Freunde. Nürnberg, Stein, 1830. Dann Ludwig Feuerbachs sämmtliche Werke. Leipzig, O. Wigand, 1847. B. III. S. 1—148. Vergl. in demselben Bande: Die Unsterblichkeitsfrage vom Standpuncte der Anthropologie, S. 263—408. S.

***) Andeutung eines Systems speculativer Philosophie. Von G. Fr. Daumer. Nürnberg, Campe, 1831. S.

docirt) im Grunde Nichts (Wesentliches) sind, so ergebe sich der Schluss auf unser absolutes Nichts nach dem irdischen Tode von selber, indem wir durch diesen Tod doch nur die Manifestation unserer Nichtwesenhaftigkeit oder unseres Nichts beschlössen. Auch diese Schrift, wie alle früheren in demselben die Unsterblichkeitslehre der Religion bestreitenden Sinne, beruht, wie wir sehen, auf dem philosophischen Unbegriffe der Zeit und deren Vermengung mit der Ewigkeit, und ich kann Ihnen vorläufig das durch unsere Forschungen uns gewonnen werdende wichtige Resultat als jenes bezeichnen, wodurch der Begriff des ewigen als des vollendeten Seins mit jenem des zeit- und raumfreien, nicht zeit- und raumlosen Seins zusammenfällt, dieses aber mit dem naturfreien Sein, der Begriff des zeitlich-räumlichen Seins dagegen als eins mit dem Befangensein der Intelligenz in der selblosen Natur sich zeigt und somit zwar als Unvollendetheit des Seins, jedoch nicht als fixirte Unvollendetheit, welche mit dem Sein der Intelligenz unter Zeit und Raum oder unter der Natur sich uns als eins zeigen wird.

Indem wir hiemit der Fundamentallehre der Religion den nicht unbedeutenden Dienst zu leisten gedenken, dieselbe gegen alle bisherigen Angriffe theils sich missverstehenden, theils Missverständnisse bezweckenden Raisonnements zu schirmen, werden wir, wie dies bisher immer von uns geschah, keine anderen Waffen als jene der Intelligenz oder der Speculation gebrauchen.

Zweite Vorlesung.

Gegen unser eigentlich neues Unternehmen, eine Philosophie der Societät und ihrer Geschichte mit einer Philosophie der Zeit zu beginnen oder mit einem Versuche, den Begriff der Zeit selbst als solchen an sich und in Bezug auf die Nichtzeit oder Ewigkeit speculativ zu erfassen — könnte der Einwurf seiner Ueberflüssigkeit gemacht werden, oder, weil doch alles Ueberflüssige zugleich schädlich und hemmend ist, und weil Alles, was nichts

nützt, schadet, seiner Zweckwidrigkeit, indem es doch besser sei, geradezu an die Sache zu gehen und in sie eingehend sie praktisch, d. h. lebendig zu erfassen, als auf solchen abstracten Umwegen und Abwegen die Sache und die Zeit selbst zu verlieren, indem wir über sie philosophiren, wodurch der praktische Blick in die Geschichte, wie man zu sagen pflegt, von solchen theoretischen und überspannten Grübeleien, wonicht verdreht und verrückt, doch getrübt werden könnte. Dieser Einwurf stützt sich auf die Nichtkenntniss des Wesens der wahrhaft philosophischen oder speculativen Erkenntniss als der wirklich concreten im Unterschiede zweier anderer unvollständiger Erkenntnissweisen, welche insoferne beide abstract genannt werden müssen, und da diese Unkenntniss noch bis jetzt herrschend ist, in Schriften wie auf Kathedern gleich einer alten Erbsünde sich fortpflanzend, indem man nemlich allgemein die sogenannte theoretische, allerdings bei der Sache nicht bleibende, sondern diese überfliegende, somit abstracte, nicht in den Gegenstand einführende, nicht seiner Meister werdende Erkenntniss mit der speculativen vermengt, und sie beide der praktischen, d. h. der empirischen zusammen entgegenstellt, so finde ich für gut, mich über diesen Unverstand hier auszusprechen. Ich behaupte also, dass es nicht, wie man Ihnen, meine Herren, bisher wohl gesagt hat, nur zwei Erkenntnissweisen eines Erkennbaren gibt, welche man die theoretische und die praktische nennt, sondern dass es nur e i n e vollständige Erkenntniss gibt, welcher aber zwei unvollständige Erkenntnissweisen zur Seite stehen, wovon die eine vom Stoff der Sache abstrahirt und als stoffleer bloss formell, indess die andere von der Form abstrahirend als formleer bloss materiell ist, so dass ich in jener also zwar los von der Sache bin, darum nicht frei, in der andern aber in der Sache versenkt, gebunden und also unfrei: das heisst aber, dass beide sich zur vollständigen die Mitte oder die Concretheit der Form und des Stoffes erfassenden, wahrhaft philosophischen oder speculativen Erkenntniss in der That wie die Bruchtheile zu einem Ganzen verhalten.

Sie sehen, meine Herren, leicht, dass, was man bisher mit dem Namen einer theoretischen Erkenntniss beehrte, doch nur

eine leere d. h. schlechte Theorie war, sowie die gewöhnlich blind empirische (historische oder begrifflose) Erkenntniss, als die praktische sich gebend, doch nur eine schlechte Praxis bedeutet, weil auch sie den Gegenstand nicht nur halb fasst, sondern vielmehr, ganz von ihm gefasst und von ihm verschlungen, ihre Freiheit an ihn verliert, mit dem Verlust des freien Umblickes aber das freie Thun, die sichere, darum freie Praxis gleichfalls verloren geht. Wogegen die speculative Erkenntniss als die die Mitte des Formellen und Materiellen erfassende, weder über noch unter dem Gegenstande, ganz bei ihm ist und zugleich bei sich selbst. Hiemit ist aber die philosophische Erkenntnissweise in ihre wahre Dignität eingesetzt und jener alte Rangstreit zwischen Theorie und Praxis wäre hiemit beigelegt, indem eine die lebendige Mitte des Gegenstandes erfassende Erkenntniss immer theoretisch und praktisch zugleich ist, welche Erkenntniss man darum die geniale, wahrhaft producirende, im Unterschiede der gleich ungenialen, geistleeren bloss formellen, sowie der bloss materiellen, blind empirischen Erkenntniss oder Auffassungsweise des Erkennbaren nennen muss. Endlich können Sie, meine Herren, hiemit jener Zweideutigkeit entgehen, welche besonders die neuere Naturphilosophie durch die Art und Weise ihrer Anwendung der Worte „ideal" und „real" in der philosophischen Sprache veranlasste, indem sie Ideales und Reales als Gegensätze gegen einander aufstellte, da doch Alles, was wahrhaft ideal ist zugleich auch real ist und umgekehrt, diese Naturphilosophen aber unter dem Idealen nur das materieleere Formelle und unter dem Realen bloss das eben so abstracte formlose Materielle meinten, welche beide in dieser Abstractheit ebensowenig ideal als real sind und welche eben nur durch ihre Vereinung oder Begründung zugleich Idealität und Realität gewinnen, sowie sie durch ihre Nichteinigung, ihre Zwietracht oder ihren Dualismus, diese verlieren.

Denn, um hier vorläufig das Geheimniss aller speculativen Erkenntniss auszusprechen, muss ich Ihnen, meine Herren, sagen, dass das Thun dieser Speculation kein anderes als das ewige Thun des Lebens selbst ist, welches nicht ablässt, um sich selbst zu begreifen, d. h. um seine Mitte, sein Centrum, seinen Grund

(Begründung) oder seine Einheit in sich zu gewinnen und zu erfüllen oder zu schirmen, sei es durch selbstische Erzeugung, sei es durch Theilhaftwerden an einem schon vorhandenen Grunde, weil dieser Grund der beständige Vermittler des unbegründeten, freien, aber auch leeren und unerfüllten, formellen und des begründeten, bestimmten, erfüllten oder materiellen, aber als solchen unfreien Seins ist, somit dieser Grund die Stätte gleichsam des beständigen Selbsteinganges und Ausganges, d. h. ihres immanenten Kreisens, der Systole und Diastole des Lebendigen, ist, mit anderen Worten, weil die Einheit eines Seienden ebensowohl das in ihm ist, aus dem alle Vielheit ausgeht, als jenes, in das alle Vielheit wieder zurückgeht *).

Wenn wir aber auf solche Weise die Nothwendigkeit einer speculativen Deduction des Zeitbegriffs zu unserem vorgesteckten Zwecke auf dem Boden der Speculation selber erwiesen haben, so zeigt sich uns noch ein anderer und wahrhaft praktischer Grund oder Erweis einer solchen Nothwendigkeit, indem ohne diese Deduction der Begriff eines ewigen Seins und Lebens der Creatur wo nicht unvernünftig, wenigst haltlos und leer erschiene, womit aber die religiöse Societät ihre Bedeutung und geschiedene Haltung gegen die materielle oder zeitliche (secundäre) Societät verlieren würde, wie denn dieses dermalen wirklich der Fall schier in der ganzen sich so nennenden christlichen Welt oder Societät ist, wesswegen man fast sagen kann, dass das Christenthum von seiner objectiven und weltgeschichtlichen Bedeutung auf ein Minimum herabgegangen ist, wie denn die weltliche Societät längst schon eine religiöse Societät nicht nur nicht über sich, sondern selbst nicht mehr neben sich anerkennt, indem sie dieselbe höch-

*) Der Grund steht darum nicht, wie bisher die Logiker lehrten, dem Ungrunde entgegen, sondern dieser steht dem Begründetsein entgegen, und der Grund ist es, welcher sie beide vermittelt oder ihre Identität ist, welcher also die Mitte zwischen Subjectivität und Objectivität ist. Die Logiker zählten also hier (in der Lehre des Grundes) zwei, wo sie drei hätten zählen sollen, indem sie das Centrum der Peripherie dualistisch entgegensetzten, sowie sie noch Eins zählten, wo sie drei hätten zählen sollen, indem sie die Dreieinigkeit des Grundes übersahen.

stens unter das Fach des Polizeiregiments befasst wissen will. Dieser gründlichen Verachtung und also Deprimirung der religiösen Societät muss allerdings die Philosophie unserer Zeit vermöge ihres allgemein geltend gemachten Unbegriffs beider: der Zeitlichkeit und der Ewigkeit des creatürlichen Seins der Mitschuld angeklagt werden. — Wie Sie wissen, ist das Symbol des Weltregiments in der Christenheit der Reichsapfel, d. h. der Kreis, die Erde vorstellend, mit dem darüber stehenden Kreuze. Aber seit langer Zeit ist dieses Zeichen verkehrt, das Kreuz nach unten, das Weltregiment nach oben gestellt, und es ist darum kein Wunder, wenn es seit lange ziemlich verkehrt in beiden Societäten, in der weltlichen, wie in der geistlichen zugeht.

Ich habe Ihnen, meine Herrn, in der letzten Vorlesung mit wenigen Worten die Bestimmungen nachgewiesen, welche der Zeitbegriff seit Kant in unserer Philosophie durchgegangen ist, und wie Kant Zeit und Raum als blosse subjective Formen der Anschauung des endlichen Geistes erklärte, ohne doch dieselben als mit der Natur des letzteren gegeben, somit als unveränderlich auszusprechen, wie Fichte dieses letztere gethan, endlich wie die deutsche Naturphilosophie, welcher Hegel hierin nur folgte, Zeitlichkeit und Räumlichkeit als zwei nothwendige und ewige Modi der ewigen absoluten Substanz selber gefasst hat.

Dieser geistbindenden Theorie der Zeit und des Raumes entgegen sprach sich indessen kurz vor ihrem Auftreten eine tiefer gehende speculative oder mystische Schule in Frankreich, die unter dem Namen der Martinistischen bekannt ist, aber weder von Franzosen noch von Deutschen hinreichend gekannt und gewürdigt ward, mit der Behauptung aus, dass der Geist vermöge seiner Natur weder zeit- noch raum-beschränkt sei, que pour l'esprit il n'ya ni espace ni temps. Womit aber freilich nur behauptet wurde, dass der Geist in seinem Schauen (sei dieses nun Selbstschauen, sei es Schauen eines Anderen) wie in seinem Wirken und folglich in seinem Sein zeit- und raumfrei, nicht zeit- und raumlos sei. Auf derlei Subtilität liess sich indess unsere Philosophie, besonders seit ihrem Wiedererwachen durch Kant, nicht ein, und, indem sie ohne Weiteres das Verhältniss

der Intelligenz zu Zeit und Raum als etwas Stehendes und Unerklärbares nahm, fiel es ihr nur nicht ein, nachzusehen, ob es sich auch wirklich so verhält, und sie verschloss sich somit selber das weitere und tiefere Verständniss nicht nur über das Princip einer möglichen Verschiedenheit des Verhaltens des Raumes und der Zeit zur (endlichen) Intelligenz, sondern hiemit auch darüber, dass nur im Verhältniss oder in der Relationsweise des Geistes zur selblosen Natur der Schlüssel zu jener Verschiedenheit in seinem Verhalten zu Raum und Zeit zu suchen und zu finden ist, so wie der Geist sein Verhalten zur Natur nicht zu ändern vermag, ohne dass auch letztere sich umgestaltet.

Ich habe diesen Schlüssel bereits in meinen fermentis cognitionis zur Hand gegeben, ohne dass Jemand, so viel ich weiss, bisher davon Gebrauch gemacht hätte, ich habe nemlich gezeigt, dass wie der naturfreie Geist in seinem Sein und somit Schauen und Wirken zeit- und raumfrei, somit aber so wenig zeit- und raumlos als naturlos ist, wie aber der naturunfreie Geist auch den Schranken der Zeit und des Raumes sich unterworfen zeigt, jedoch mit dem wichtigen Unterschiede, dass der Geist, welcher vermöge seiner Natur und seines Urstandes über der Natur und über Zeit und Raum stehen sollte, entweder in dieselben fällt, d. h. ihr (der Natur) heimfällt, als wäre er selber nichts Anderes oder mehr als diese Natur, oder aber, dass der Geist noch tiefer und unter sie fällt. Mit dieser gewonnenen Einsicht werden wir in der Folge die Philosophie weiter bringen als sie bis dahin gebracht worden ist; wir werden uns überzeugen, dass das, was wir Zeitlichkeit und Räumlichkeit im engeren Sinne des Wortes nennen, eigentlich nur jenen Zustand einer endlichen Intelligenz anzeigt, welche zwar vermöge ihrer eigenen Natur zeit- und raumfrei sein sollte, jedoch dieser Freiheit verlustig, in der Zeitlichkeit und Räumlichkeit, d. h. in der Natur sich befangen findet, und dass somit sowohl ihre Naturbefreiung als ihr völliger Sturz oder ihr Gefallen- und Gehaltensein unter der Natur zwei Seinsweisen für sie sind, die sich eigentlich als nichtzeitlich oder als ewig für sie aussprechen (vollendet, unvollendet, unvollendbar). Wesswegen man denn auch zu allen Zeiten und unter allen Völ-

kern nicht bloss von Himmel und Erde als von Ewigkeit und Zeit, sondern von Himmel, Erde und Hölle und somit von zweien Weisen oder Gestalten der Ewigkeit für den endlichen Geist sprach.

Aber freilich war noch ein Schritt nöthig, um zu einem vollständigen speculativen Begriffe der Zeit zu gelangen. Man musste nemlich die Einsicht erfassen, dass der Dualismus der Protension und der Extension des Seienden noch nicht hinlangt, dessen Begriff zu vollenden, und dass eine dritte Dimension desselben, die Intensität, hiezu nöthig ist, womit denn endlich einmal jener uralte Ternar der Zahl, des Maasses und des Gewichtes (als der ἐνέργεια des Seienden) in die Philosophie wieder eingeführt, und zwar, wie wir sehen werden, die wichtige Einsicht gewonnen wird, dass es eben diese Dreiheit oder Trilogie ist, welche die Dreieinigkeit im Begriffe des Grundes als solchen vollendet.

Dritte Vorlesung.

Ich habe Ihnen, meine Herren, in meiner letzten Vorlesung gesagt, dass alle bisherigen Theorien der Zeit sich auf drei, die Kantische, die Fichtische und die Naturphilosophische (Schelling'sche) bringen lassen, mit deren Widerlegung sohin unsere dermaligen Forschungen es zu thun haben.

Indem Kant die Zeit- und Raumbeschränktheit des Schauens als ein unerklärbares Factum unseres Bewusstseins aufstellte, ohne selbst über die Nothwendigkeit oder Zufälligkeit dieser Beschränktheit sich auszusprechen, machte er eigentlich alle Theorie oder Philosophie der Zeit unmöglich. Man sieht indess bei einigem Nachdenken über das, was Kant die apriorische Raum- und Zeitanschauung nennt, unschwer ein, dass ihm hiebei der Begriff eines centralen Schauens, nemlich der Ubiquität und Sempiternität im Unterschiede des peripherischen Schauens vorschwebte, ohne dass er doch diesen Unterschied sich klar gemacht hätte. Ein

und dasselbe schauende, wirkende und somit (sui compos) seiende Wesen kann aber zugleich central und peripherisch schauen, wirken und existiren, in welchem Falle es von jeder peripherischen Beschränkung frei, wenn schon nicht los, sein und sich erweisen wird, so dass es jede beliebige Beschränkung frei annehmen oder setzen und wieder aufheben kann. Es kann aber dasselbe Wesen aus dieser seiner Centralität entrückt, in die Peripherie gefallen, in dieser ausser dem Centrum festgehalten und somit ihren einzelnen Beschränkungen oder Determinationen unterworfen sich befinden. Ein Zustand, welcher offenbar derjenige ist, in welchem sich der Mensch in seinem irdischen Zeitleben befindet, und welcher also so wenig, wie Kant meint, unerklärbar ist, dass er vielmehr als selber nicht erklärend einer Erklärung bedarf. Denn, wenn es unvernünftig ist, von einem Primitiven, somit zwar selber Unerklärbaren, aber alles Erklärenden eine Erklärung zu verlangen, so ist es eben so unvernünftig, die Forderung einer Erklärung für ein Nichterklärendes zurückzuweisen, und mit einem sogenannten Factum unseres Bewusstseins die Forschung einstellen zu wollen.

Sie sehen nun aber leicht ein, dass mit derselben Nichtunterscheidung eines centralen Schauens, Wirkens und Seins vom peripherischen auch die Fichte'sche Theorie der Zeit und des Raumes behaftet ist, und zwar so, dass diese der Creatur sogar in alle Ewigkeit die Möglichkeit ableugnet, über das peripherische Schauen und Wirken in das centrale sich zu erheben, oder in es erhoben zu werden, wenn schon die siderische Ekstasis (Somnambulismus) eine solche Erhebbarkeit erweiset. So wie sie einsehen können, dass, wenn endlich die Naturphilosophie unter dem Namen einer intellectuellen Anschauung zwar dem Begriff eines centralen Schauens sich genaht hatte, sie sich die Einsicht in denselben dadurch wieder verdarb, dass sie das beschränkende, ausser der Centralanschauung gerückte peripherische oder centrumlose und leere Schauen als mit erstem zugleich nothwendig bestehend fasste und darum das zeitliche Geschehen oder die Zeitgeschichte selbst bis in Gott hinein oder hinauf hob. Mit dem Eintritt des centralen Schauens und Wirkens hört aber, wie wir

vernahmen, nicht das peripherische Schauen mit seiner Vereinzelung, Determination oder Mannigfaltigkeit, sondern nur die Unfreiheit dieser Beschränkung oder ihre Begrifflosigkeit auf, und es ist also widersprechend, diese Beschränktheit in das centrale Schauen selber hineinführen oder in dasselbe erheben zu wollen. Es sind nicht andere Dinge, sagt Meister Eckart, die du zeitlich und ewig schaust, in sie wirkst oder von ihnen gewirkt wirst, sie nimmst oder besitzest, sondern es sind dieselben Dinge, die du nur anders schaust, nimmst oder besitzest, so wie du kein anderer Mensch bist, wenn du zeitlich, ein anderer, wenn du ewig bist, wohl aber derselbe Mensch anders bist.

Man denkt sich, wenn auch meist nicht klar und bestimmt, unter Zeitlichem immer etwas Unvollendetes, Unvollständiges, Unganzes oder Unfertiges, darum auch Ungenügendes und Unbefriedigendes, stets die unruhige Bewegung von oder zu einem Jenseits in sich Habendes, jedoch, was hier von Bedeutung ist, in dieser seiner Unfertigkeit und Unvollendetheit nicht Fixirtes, so dass also der Begriff der Zeitlichkeit mit jenem der Nichtintegrität zusammenfällt, woraus denn folgt, dass die Integrität des Seins nicht inner der Zeit, sondern, falls man anders diesem Begriffe seine Objectivität nicht abstreiten und behaupten wollte, dass (wie Kant vom Menschen hinsichtlich seiner Moralität sagt) das Entsprechen eines Seienden seinem Begriffe ein nie Erreichbares sei, die Integrität des Seins nur ausser der Zeit, d. h. in dem ewigen Sein gesucht und gefunden werden müsse, der Austritt eines Seienden ausser die Zeit sonach mit dem verglichen werden könnte, was die Mathematiker die Integration nennen, so wie der Eintritt in die Zeitlichkeit der Differentiation entspräche. Denn der Einwurf, den man etwa von der sogenannten Reife in der Zeit herholen könnte, indem man behauptete, dass jedes Zeitwesen im Ascensus seines Wachsthumes bis zur Reife als der Vollendetheit sich dieser nähere, von dieser aber im Descensus wieder entferne, — dieser Einwurf, sage ich, ist darum nichtig, weil diese Reife selbst nur ein vorüberschwindender Zeitmoment ist, und Ascensus und Descensus, Zunahme und Abnahme hier unmittelbar in einander übergehen, und man darum von

einem Zeitwesen nie und zu keiner Zeit, in keinem Augenblick sagen kann, dass dasselbe vollkommen oder vollendet sei, wesswegen denn auch die Hebräer in der Zeit und also auch in der Materie kein Präsens, sondern nur Präteritum und Futurum statuiren. In die Zeit als Geschichte fällt unmittelbar also wohl das theilweise Geschehen als solches, nicht aber der vollständige Begriff dessen, was hiemit geschehen und fertig worden ist, und man könnte das Wirken in der Zeit darum mit jener Hautelisse-Wirkerei vergleichen, bei welcher der Arbeiter vor sich nur seine einzelnen Striche sieht, das gewordene Bild aber jenseits oder als auf der abgekehrten Fläche der Leinwand entstehend nicht sieht. Wesswegen nichts unphilosophischer und schaler sein kann, als jene Behauptung Schillers, dass die Weltgeschichte selber schon das Weltgericht und es darum thöricht sei, (nach der Lehre der Religion) von einem solchen partiellen oder universellen Weltgerichte zu sprechen, auf dasselbe zu hoffen oder es zu befürchten.

Ich habe Ihnen, meine Herren, gesagt, dass demungeachtet die Desintegrität des Seins nur insofern die Zeitlichkeit charakterisirt, als sie selber nicht fixirt ist, indem mit dieser Fixation, wie wir noch vernehmen werden, gleichfalls ein Hinausgetriebenwerden aus der Zeit, jedoch nicht ein Befreitwerden von ihr, sondern ein Sturz oder Hinuntergestossenwerden unter sie eintritt, wie sich denn solches in jeder Angst als fixirte Hemmung des Fortgangs bemerklich zu machen beginnt, und schon der im gemeinen Leben gebrauchte Ausdruck „Höllenangst“ nachdenklich ist.

Diesem Begriffe der Identität des integren und des vollendeten, seinem Begriffe entsprechenden, so wie der Identität des nichtintegren und des unvollendeten, seinem Begriffe nicht entsprechenden Seins entgegen haben nun unsere sich so nennenden Naturphilosophen seit einiger Zeit die Vorstellung geltend gemacht, dass alles geschöpfliche, d. h. endliche und nicht unendliche Sein als solches auch constitutiv unvollendet, seinem Begriffe nicht entsprechend, folglich nothwendig zeitlich oder vergänglich sei, und dass, falls man ihm die Zeitlichkeit, Sterblichkeit nehme,

man ihm sein Sein selber nehme, woraus denn natürlich folgt, dass es unvernünftig, weil widersprechend sei, von einem nichtzeitlichen oder ewigen Sein einer Creatur oder eines endlichen Wesens zu sprechen, und das Gerede der Religion von einer Unsterblichkeit nur eine Fabelei sei. Sie können, meine Herren, diese in der That schale und triviale Vemengung der Begriffe der Unvollendetheit und der geschöpflichen Endlichkeit in allen naturphilosophischen Schriften, namentlich aber in Blasche über das Böse *), und in der anonymen Schrift: Gedanken über Tod und Unsterblichkeit (Nürnberg 1830), in ihrer völligen Breite ausgeführt lesen, und sich überzeugen, dass bei beiden diesen Schriftstellern, welche den naturphilosophischen Begriff der Zeitlichkeit nur consequent durchführten, die Nichtintegrität (als Corruption, Krankheit, Sünde, Eigensüchtigkeit, Starrheit &c.) eines einzelnen Individuums oder einer einzelnen Person so sehr ihre alleinige Realität und also Wahrheit ist, dass sie ihre Integrirung mit ihrer Entwirklichung identisch achten. Die unfertige oder schlechte Bestimmtheit gilt ihnen für die einzig mögliche dieser Creatur oder der Creatur überhaupt, so dass ihre Vollendetheit mit ihrer Bestimmungslosigkeit zusammenfiele, eine Bestimmungslosigkeit, welche, um es hier im Vorbeigehen zu bemerken, noch viel minder als eine fixirte, bestimmte Endlichkeit bedeutet, wie das Nichtentsprechen seinem Begriff oder Gesetz was anderes, als das ihm Widersprechen ist, obschon beide auf einander hinweisen. Die Qualität hört ihnen auf, so wie sie nicht mehr Quaal des Lebens wäre, und diese, wie gesagt, flache Vemengung des in der geschöpflichen Endlichkeit entweder vollendeten oder unvollendeten, entweder in sich absoluten oder nichtabsoluten Seins mit dem absoluten Sein Gottes geht durch alle diese Schriften verwirrend und den religiösen Begriff eines ewigen Lebens radical zerstörend hindurch. Es ist dasselbe Bellum internecinum Fichte's sowohl zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf, als selbst

*) Das Böse im Einklange mit der Weltordnung. Von B. H. Blasche (1827). Vergl. desselben: Philosophie der Offenbarung (1829) und: Philosophische Unsterblichkeitslehre oder wie offenbart sich das ewige Leben? (1831). S.

zwischen der Gattungseinheit und dem Individuum der Gattung, indem beide nur abstract, d. h. schlecht gefasst und in dieser Abstraction eben so mit einander confundirt und einander feindlich entgegengesetzt werden. Wie nemlich die Einheit die Unterscheidung, diese jene setzt und bedingt, so rufen sich die Confusion und die Repulsion, der Pantheismus und der Dualismus, die Indifferenz und die polarische Spannung, beständig einander hervor.

Unsere Absolutisten d. h. unsere Philosophen des Absoluten vermengen somit in der Regel den Begriff eines vollendeten oder integren Seins mit jenem des unendlichen Seins oder Gottes, des Absoluten selber, so dass sie jede Creatur als solche unvollendet, unfertig oder nichtinteger, somit schlecht, unselig und der Hinrichtung werth erkennen, und in ihr selbst den Trieb, ihr endliches, beschränktes Sein in dem absoluten Sein Gottes wieder aufzuheben oder in Gott unterzugehen, als constitutiv und als primum mobile ihres Lebens und Thuns annehmen. Diese Philosophen vermengen die Inexistenz aller geschaffenen endlichen Wesen in Gott mit der Identität oder vielmehr der pantheistischen Confusion mit letzterem, und, weil jede endliche Creatur nicht für sich und von sich, sondern nur durch Theilhaftwerden und Sein an dem allgenügenden und fertigen Sein Gottes selber genügend und fertig zu sein vermag, so streiten sie der Creatur auch die Möglichkeit eines solchen Theilhaftseins an der göttlichen Natur, wie der Apostel Petrus sich ausdrückt, ab. Die Integrität des Seins fällt ihnen also ganz nur in Gott, die Nichtintegrität ganz in das Geschöpf, jedoch so, dass Gott eben nur in der beständigen Desintegrität oder ewigen Zeitlichkeit, Unseligkeit und im Elend seiner Creaturen seine Seligkeit, Integrität und ewige Dauer erhält oder unterhält. Nach dieser wahrhaft monströsen Vorstellung, mit jener des aus Verliebtheit närrisch gewordenen Werther einstimmig, welcher von einem ewig speienden und ewig wiederkäuenden Ungeheuer schwatzt, fällt somit das Vollendet- und Fertig-sein immer über die Creatur hinaus oder in Gott hinein, und derselbe Gott, der in sich ewig ist, ist ihnen dieses nur darum und dadurch, dass er ewig in den Crea-

turen wird und entwird oder seine Creaturen als seine Modi ewig wieder caput macht. Das πρώτον ψεῦδος dieser Philosopheme liegt also eigentlich darin, dass dieselben die Ruhe und die Bewegung, das Bleiben und das Sichverändern in zwei Regionen, die zeitliche und die ewige, aus einander werfen, und weil das zeitliche Sein und Bewegen nicht ohne das ewige Sein und Wirken gedacht werden kann, meinen und behaupten, dass auch dieses letztere nicht ohne das erstere bestehend begriffen werden könne.

Vierte Vorlesung.

Obschon der vollständige Begriff jedes Seienden die dreifache Dimension desselben nach Extension, Protension und Intension in sich befasst, welcher Ternar, wie wir letzthin vernahmen, jenem alten und verschollenen der Zahl, des Maasses und des Gewichts oder der Energie entspricht, so hat doch die Philosophie seit geraumer Zeit diesen Begriff der Dreifachheit der Dimension jedes auch nur für sich, in Bezug auf sich oder immanent gefassten, Seienden schier völlig aus dem Gesichte verloren, und sich hiemit freilich die Erlangung einer genügenden Theorie der Zeit wie des Raumes erschwert, insofern offenbar die Zeitlichkeit als Dauer unter dem Begriff der Protension, sowie die Räumlichkeit als Ausbreitung unter jenem der Extension steht. Noch mehr aber wurde dieser neueren Philosophie die Gewinnung einer solchen Theorie des Raumes und der Zeit als Anschauungs- und Wirkungsformen (beide müssen zusammengefasst werden, obschon weder Kant noch seine Nachfolger die Nothwendigkeit einer solchen Zusammenfassung der Form des Anschauens und Wirkens bemerkten) damit erschwert, dass der in der letzten Vorlesung nachgewiesene Unterschied einer Centralität und Nichtcentralität (oder, wenn man sagen dürfte, Peripherischheit) des Schauens und Wirkens und also Seins selber der neueren Philosophie wenigst nicht klar geworden war, obschon die Kantische

Unterscheidung eines apriorischen und aposteriorischen Elements in unserem Erkennen (und also in unserem Wirken) so wie die spätere, sogenannte intellectuelle Anschauung im Gegensatze der empirischen auf jenen Unterschied wenigst hindeuten.

Da wir nun aber hier an einem Wendepunct der Philosophie stehen, welchen ich für die Speculation zu fassen und einzuschlagen für gut fand, und da die Begriffe der Zeit- und Raumfreiheit im Unterschiede der Zeit- und Raumgebundenheit nur aus jenem der Centralität und Nichtcentralität des Schauens, Wirkens und Seins nach jeder der drei Dimensionen desselben ableitbar sind, so finde ich es für nöthig, mich hierüber mit Wenigem und in Bezug auf das bereits über denselben Gegenstand im zweiten Hefte meiner speculativen Dogmatik Vorgetragene zu erklären.

So wie der älteren Philosophie die Anschauung für das Höchste im Erkennen galt, was auch schon die Benennung der Evidenz der letztern aussagt, so gilt im Gegentheil der neuesten Philosophie z. B. der Hegel'schen die Anschauung für die niedrigste Stufe des Erkennens, von welcher als einer Gebundenheit sich das Erkenntnissvermögen zu befreien, und sie (die Anschauung) aufhebend sich über dieselbe zu erheben habe, wesswegen man denn von der übersinnlichen, transscendentalen Erkenntniss als einer anschauungsleeren d. h. sinnlosen sprach, und unter Uebersinnlichkeit somit Sinnlosigkeit verstand. Niemand hat indessen meines Wissens bemerkt, dass beide Behauptungen richtig sind, nemlich so, dass unsere Erkenntnissfunction zwar allerdings, wie Hegel sagt, nach der einen Richtung oder descendendo eine Anschauung aufhebt und sich über dieselbe erhebt, dass aber diese Erhebung oder Befreiung dem Erkennenden nur mittelst einer ihm höheren Anschauung möglich gemacht wird, in welcher vielmehr der Erkennende sich aufgehoben befindet, beiläufig in demselben Sinne, in welchem man sagt, dass der Richter als Organ des Gesetzes sich in diesem vergisst, oder dem Gesetze sich unterwirft, um in dieser und durch diese Unterwerfung den freien Standpunct über den zu Beurtheilenden oder zu Richtenden zu gewinnen; denn aus dieser Ursache hiessen die Richter

die Sophi, d. h. die Höhersitzenden, Hervorragenden. Womit also gesagt wird, dass jedes Erkennen, sei es im synthetischen Descensus, sei es im analytischen Ascensus, immer nur für die centrale Anschauung die ihr entsprechende peripherische, für diese jene sucht, oder dass das Erkennen selber nicht ohne die Coincidenz dieses doppelten Schauens begriffen werden kann; eine Doppelheit, welche leicht auch für das Wirken nachzuweisen ist; die Erkenntnissfunction spricht sich nemlich wie die Function des Richters mit einem Urtheil aus.

Ich bin aber in meiner angezeigten Schrift von diesem gewonnenen Lichtpuncte bereits weiter gegangen, und habe sofort eine Behauptung von ihm aus ausgesprochen, welche, falls sie auch Manchem darum bedenklich scheinen möchte, weil sie sein enges Concept ihm zu verrücken und zu überspringen droht, nichts desto minder bei einigem Nachdenken nur als eine consequente Folgerung aus unserem Begriffe einer centralen, intellectuellen und peripherischen oder empirischen Anschauung sich erweiset.

Ich behaupte nemlich, dass, wenn man das Erkennen als activ gegen das von ihm aufgehoben werdende Schauen und als reactiv gegen das ihm höhere Schauen oder vielmehr sein Schauen eines Höheren fasst, man sagen kann, dass, sowie der Erkennende geschaut wird der Schauende erkannt wird, insofern nemlich das Niedrigere das in es eindringende, selbes durchschauende und zur Anschauung aufhebende Höhere als solches nur schaut, nicht erkennt, weil es selber erkannt wird, was also eben so gut für das active Erkennende oder Eindringende in Bezug auf das ihm gleichfalls Höhere gilt, welches letztere umgekehrt, in jenes eindringend, von letzterem gleichfalls nur geschaut, nicht aber in jenem engeren Sinne des Worts insofern erkannt wird, als es selber das Erkennende ist. Was ich nemlich erkenne, das schaue und durchschaue ich zugleich und dieses mein freies actives Schauen ist eben in Bezug auf das so Durchschaute ein centrales Schauen, was aber mich durchschaut oder erkennt oder auch dem ich mich zu durchschauen und zu erkennen gebe, dem bin ich Peripherie, Hülle und Leib geworden; in welchem Sinne man in Wahrheit sagen kann, dass jede Peripherie oder jedes

in der Peripherie nur Gehaltene sein Centrum schaut, zu ihm aufschaut, selbes aber nicht im eigentlichen Sinne erkennt und nicht durchschaut, wogegen aber das Centrum allerdings die Peripherie erkennt oder durchschaut; und insofern die Peripherie als Bild für sich nichts ist, bedeutet sie auch für sich nichts, wohl aber deutet sie auf das Centrum und hat nur von diesem ihre Bedeutung.

Wie nahe liegt somit dem schauenden und erkennenden Menschen die Ueberzeugung, dass er als erkennend und durchschauend selber beständig erkannt oder durchschaut wird, und dass er nur gewusstwerdend weiss, erkannt- oder durchschautwerdend sieht: ein Wissen und Gewissen oder vielmehr Schauen dieses seines Durchschaut- und Erkanntseins, welches mit dem ersten Erwachen jedes geschöpflichen Bewusstseins erwacht, um dieses nie wieder zu verlassen! Warum nun haben unsere Philosophen es so lange versäumt, uns über diese Fundamental- und Vitalwahrheit aller Logik als Erkenntniss- oder Bewusstseinslehre näheren Aufschluss zu geben? Warum haben diese Philosophen die Lehre und Ueberzeugung des Gewusstseins oder Gewusstwerdens des wissenden Menschen aus der Logik weg, wo sie doch bereits sich geltend gemacht, in die Moral verwiesen, gerade als ob man im Denken, Wissen und Erkennen wohl noch allein und ohne Gott für sich auskommen könnte, nicht aber im Wollen, da Gott die Creatur im Gegentheil mehr noch im Wollen und Wählen als im Wissen und Thun frei und allein zu lassen scheint.

Die Bestimmung des Erkenntnissvermögens als des geistigen Auges ist dessen Erfülltheit, sowie dessen Freiheit seine Unerfülltheit ist, wie aber diese Erfülltheit eine freie oder befreiende sein kann, so kann sie auch eine unfreie oder unfreimachende sein, wo sodann die Erfülltheit unfrei, die Freiheit leer sein wird. Von der letzten unfreimachenden oder blinden Anschauung vermag sich nun aber das Auge nicht ohne die Hilfe einer, wie man sagt, luminösen Anschauung frei zu machen. Wenn darum mein a Schauen nach Hegels Vorstellung mein Verschlungen- oder Versenktsein in a voraussetzt, so wird das Bestreben der Aufhebung

dieses Versenktseins, falls es gelingt, meine Befreiung von diesem bindenden passiven Schauen zur Folge haben, und so wie die Erkenntnissfunction in dieser Hinsicht, wie Hegel sie nimmt, ein Befreiungsprocess ist, so wird dessen Resultat oder Product, das nun von mir nicht mehr bloss geschaute, sondern erkannte und durchschaute a sein, d. h. die Anschauung, welche als solche mir noch impenetrabel war, ist nun zur Apparenz (Erscheinung) aufgehoben, womit aber ein anderes A als höheres Impenetrables oder als Unschaubares aus-, und in dieser Apparenz als Centrum in seiner Peripherie mir aufgeht und insofern folglich als das wahre Ding an sich, von welchem sich bekanntlich Kant und seine Nachfolger so wunderliche und curiose Vorstellungen machten und aller Erkenntniss die Wahrheit und Objectivität, die sie eben zu erklären hatten, in's Angesicht ableugneten, indem sie den Nexus von Centrum und Peripherie, wie unsere Darstellung ihn nachweiset, gänzlich verkannten, wo nicht leugneten. Hiemit ward aber auch der religiöse Begriff einer Erleuchtung oder Offenbarung gleichfalls in der Wurzel getilgt, welcher sich im Gegentheil durch unsere Darstellung von selber zur Hand bietet. Da ich nemlich nach dem Gesagten jene niedrige, passive, finstere Erfülltheit in mir (als Auge) nicht aufzuheben vermag, ohne eine active luminöse Erfülltheit in mich aufzunehmen, welche Aufnahme aber keine Selbsterzeugung oder Selbsterleuchtung von Seite der Creatur ist (obschon Hegel mit andern Naturphilosophen sie für eine solche nimmt), so kann selbe nur als Gabe eines Höheren oder als Theilhaftwerden seiner Selbsterleuchtung begriffen werden, und ich kann also doch nur in der Inexistenz und Assistenz, folglich im Erkanntsein von diesem Höhern, als in seinem Lichte und zu ihm aufschauend, meine Durchschauenskraft des Niedrigen schöpfen und erhalten, wesswegen ich denn in demselben Lichte sowohl mich als Anderes sehe. Würde ich aber anstatt dieses Schauens des mich Erleuchtenden abermal selbes zu durchschauen mich bestreben, d. h. das Licht erleuchten, den Grund ergründen wollen, so würden, falls es mir gelänge, dieses Licht und dieser Grund für mich aufhören, solche zu sein, wie im höhern Sonnenlichte das niedrige Kerzenlicht zum

blossen Beleuchteten, Farbe, wird. Woraus aber noch unmittelbar der wichtige Satz folgt, dass in jeder Region das Licht als Erleuchtendes selber kein Blindes, sondern ein Sehendes sein muss, und dass es, so zu sagen, eben so einfältig ist, die Subject-Objectivität des Lichts (somit auch der Finsterniss) zu verkennen, und vom Objecte und Subjecte des Sehens (dem Auge) als von zweien an und für sich bestehenden Dingen zu reden, als es von den Moralphilosophen einfältig ist, im Gewissen das Wissen des Menschen von seinem Gewusstsein von Gott, somit sein Wissen Gottes zu ignoriren.

Unsere aufgestellte Theorie des centralen, penetrirenden, insoferne impenetrablen, und des peripherischen, penetrablen oder zur Apparenz und Erscheinung aufhebbaren Schauens zeigt sich endlich auch in ihrer Anwendung auf das Selbstschauen oder Selbstsichdurchschauen als richtig und allein befriedigenden Aufschluss gebend. Wie nemlich mein Schauen eines mich Durchschauenden die Apperception oder das Gewissen *) meines Durchschautwerdens mit sich bringt, so kommt auch mein mich Erkennen oder Durchschauen durch einen ähnlichen Aufhebungs- und Befreiungsprocess einer unmittelbaren, sich mir gleichsam als impenetrabel darbietenden Anschauung zu Stande, gegen und über welche ich die Centralität als die wahre Selbheit zu gewinnen, und selbe hiemit als unselbstische Apparenz, Bild, Vorstellung oder Peripherie zu projiciren, d. h. auszusprechen habe. Denn nur das Centrum vermag seine Peripherie auszusprechen, wie es nur durch dieses Aussprechen frei, d. h. peripheriefrei, nicht aber peripherielos wird; und nur von diesem Standpuncte aus können Sie sich über die Bedeutung der sonst räthselhaft klingenden Worte: eines Sichselbsterforschens, Sichselbsterfassens, Sichselbstbetrachtens, Sichselbstdurchdringens und Sichselbstaussprechens Rechenschaft geben, und sich daraus überzeugen, dass und wie das Licht des Selbstbewusstseins nur mit dem zu Wortkommen des Bewusstwerdens aufgeht. Woraus sich denn auch die Einsicht ergibt, dass unsere bisherigen Theo-

*) Gewissen als conscientia ist Mitwissen.

rien des Selbstbewusstseienden oder des Geistes vorzüglich darum so ungenügend blieben, weil man den Zusammenhang des sui conscius mit dem sui compos nicht einsah, und noch weniger, dass das Zusichselberkommen als das Sichselberbesitzen, Centralität- oder Mitte- d. h. ein Fürsichsein-Gewinnen nur durch das Insichzuwortkommen zu Stande kommt, sohin der Geist als Intelligenz nothwendig der Sprechende (anima loquens) ist. Wesswegen denn auch die Logik als Denklehre zugleich als Wortlehre, wie der Ausdruck *Λόγος* andeutet, dargestellt werden muss, und nicht, wie bisher geschah, die Lehre vom Wort oder der Rede nur als Appendix der Logik.

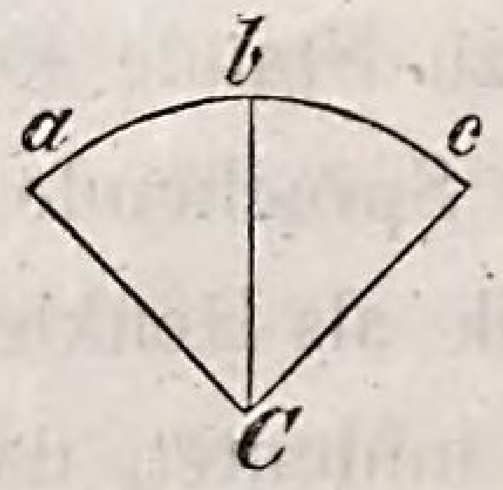
Fünfte Vorlesung.

Zum Behuf einer Theorie der Zeit oder der Zeitlichkeit des creatürlichen Seins und Thuns, Leidens und Wirkens, wollen wir von unserem gewonnenen Standpunct aus die Isolirtheit und Bornirtheit, die Unfreiheit sowie die Unvollendetheit und Ohnmacht oder Unkräftigkeit eines solchen bloss in der Peripherie*) gehaltenen, vom Centrum ausgeschlossenen Seins betrachten, welches Seiende darum dieses Centrum bloss als eine ihm höhere, selbes durchwohnende (durchdringende) Macht erfährt oder inne wird (Er versetzt die Berge, sagt der Psalmist, und sie wissen es nicht), nicht aber zugleich als eine ihm innewohnende, und also auch ihm (dem creatürlichen Sein) beiwohnende, selbes assistirende und führende oder leitende, ihm helfende Macht. Wobei natürlich nur von jener Creatur die Rede sein kann, welche, wie der Mensch, zu einer solchen Inwohnung und Beiwohnung des Centrums vermöge seines Urstandes bestimmt war und ist, was aber nicht von jenen Creaturen gilt, welchen vermöge ihres Urstandes und ihrer Bestimmung diese Inwohnung des Centrums nicht zukommt, und welche darum bedeutend nichtintelligent heissen, weil nemlich das Centrum allein die Intelligenz der Peripherie

*) Auch das Wesen, welchem das Centrum inne wohnt, ist in derselben Peripherie.

ist und weil das Wort intelligere eigentlich nichts anderes aussagt, als in's Centrum eines Dinges eindringen und solches von Innen heraus erfassen können.

Was nun die Isolirtheit eines in die Peripherie, in a, b oder c gesetzten, vom Centrum C ausgeschlossenen Wesens betrifft, so



kömmt vorerst zu bemerken, dass diese Ausschliessung des a, b oder c vom gemeinsamen Centrum C sofort auch ihre wechselseitige Ausschliessung unter sich zur Folge hat, jedoch mit dem Unterschiede, dass, da die Ausschliessung vom Centrum nur einseitig ist, indem a, b oder c zwar vom Centrum C ausgeschlossen zu werden, nicht aber hinwieder dieses Centrum von sich auszuschliessen weil selbes nicht zu erfassen vermögen, dass, sage ich, eigentlich eine effective Repulsion von a, b, c gegen C nicht statt hat, wohl aber eine solche Repulsion von a, b, c unter sich. Jeder einzelne Peripheriepunct ist also in diesem Falle in Bezug auf den andern impenetrabel und anstatt einer freien Verbindung von Innen finden sie sich nur unfrei von Aussen beisammen und aneinander gebunden, so dass ihre innere Entzweiung, ihr Hass und Fliehstreben oder ihre innere Entferntheit in demselben Verhältnisse zunimmt, in welchem sie äusserlich enger zusammengedrängt sich befinden *).

Diese philosophische Einsicht hatte selbst vor mehreren Jahren ein Narr in Giesing gegen mich ausgesprochen (denn es gibt Narren oder Irren, welche bisweilen philosophiren, wie es Philosophen gibt, die bisweilen irre reden), indem er behauptete, dass der Himmel mit jedem neuen Ankömmling weiter und grösser, die Hölle mit jedem neuen Ankömmling enger und kleiner werde.

Indem ich hier von der Impenetrabilität jedes einzelnen Peripherietheils gegen jeden andern spreche, finde ich es für nöthig,

*) Die äussere, d. h. die von Innen heraus durchdringend sich äussernde Compression wächst mit der Abnahme der innern Cohäsion, gleichwie das Starre spröder wird, sowie es kälter wird.

Sie, meine Herren, über den bisher noch allgemein irrig und unklar sowohl von Metaphysikern als von Pneumatikern aufgefassten Begriff der Impenetrabilität und Penetrabilität zu orientiren. Wenn nemlich schon Kant den Begriff der Durchdringung wieder (in seiner Metaphysik der Natur) gegen die Geistlosigkeit der neueren Atomistiker und Materialisten vindicirte, obschon er diesen Begriff noch zu eng fasste, so haben doch seine Nachfolger weder in der Physik und Physiologie, noch viel minder in der Pneumatik von diesem für die Philosophie wiedergewonnenen Begriff einen nur einigermaassen erklecklichen Gebrauch gemacht, und zwar darum, weil sie die Impenetrabilität nur negativ als Verschlossensein und sich Verschlossenhalten gegen das Eindringen eines anderen fassten, nicht aber positiv als das Eindringungsvermögen in dieses andere. Wie wir denn bereits vernommen haben, dass das Centrum von und gegen jeden Peripherietheil impenetrabel ist, dagegen aber jeder der letzteren sich dem Centrum damit offen oder penetrabel zeigt, dass es sich penetrirend erweiset, so wie dasselbe Centrum sich nur damit von jedem Peripherietheil und gegen jeden unbeweglich zeigt, dass es gegen jeden als ihn bewegend sich erweiset. Um so minder konnten also die Physiker und die Psychologen etwas von einer einseitigen, so wie von einer wechselseitigen und insoferne freien Aufschliessung oder Aufgabe seiner Impenetrabilität gegen ein anderes Wesen begreifen, wo nemlich ein Wesen seine Impenetrabilität gegen ein anderes Wesen frei aufgibt, d. h. beliebig suspendirt (ohne es zu verlieren), dieses andere Wesen insofern als beseelendes Centrum in sich setzt, erhebt und sich ihm als Peripherie subjicirt, von ihm sich gleichsam als Hülle anziehen lässt, ohne dass dieses sich frei subjicirende oder entselbstigende Wesen darum seine Selbheit wirklich an dieses andere Wesen verloren hätte, weil es das höchste Centrum seiner Selbheit (Gott) nicht dabei aufgab. Sie sehen leicht, dass ich hier von der freien Entselbstigung durch Liebe spreche, deren Mysterium ohne unseren Begriff der Centralität und Periphericität, so wie ohne die Kenntniss der freien und unfreien Penetranz und Impenetranz nicht begreiflich ist, worüber ich sie auf meine vor wenig Wochen bei Franz erschienene Schrift:

40 Sätze aus der religiösen Erotik verweise, mit der Zuversicht, dass Sie, wie es oft doch zu gehen pflegt, aus der Kleinheit dieser Schrift nicht etwa auf die Kleinheit ihres Inhalts schliessen, oder, weil hier von Liebe die Rede ist, etwa meinen, dass von etwas anderem als dem tiefsten und höchsten Gegenstand aller Speculation die Rede sei.

Wenn nun nach dem Gesagten die (relative) Impenetrabilität jedes einzelnen Peripherietheiles gegen jeden andern dessen Eindringungs-Impotenz aussagt, somit die Impenetrabilität hier von Seite ihrer Negativität sich zeigt, so erweiset sich diese Impenetrabilität und Repulsion hiemit auch als Unfreiheit, sowohl jedes Peripherietheils zu jedem andern, als jedes Peripherietheils zum gemeinsamen Centrum, — eine Unfreiheit, welche sich nothwendig in dem tantalischen Fliehbestreben oder auch in dem Bestreben jedes einzelnen Peripherietheils von jedem andern so wie von dem Centrum damit los zu sein, dass er sich beide unterwirft, äussern wird und muss. Die Unfreiheit des Peripherietheils gegen sein Centrum zeigt sich nemlich nicht darin, dass jener in dieses, was ihm stets unmöglich bleibt, nicht eindringen kann, sondern darin, dass er durch Verlustigsein der Inwohnung und Beiwohnung desselben des freien Mitwirkens mit dem Centrum verlustig geht; wo es denn heisst: Fata nolentem (nescientem) trahunt, volentem (scientem) ducunt.

Wie darum der Begriff der Penetranz und Impenetranz sowohl seine negative als seine positive Seite hat, so gilt dieses vom Begriffe der Freiheit, und eben in der Verkennung dieser Doppelseitigkeit und in der Hervorhebung der Negativität der Freiheit als der alleinigen und wahren ist der Wurzelirrthum oder Wahnsinn zu suchen, welcher seit geraumer Zeit beide, die weltliche wie die geistliche Societät verwirrt und zerrüttet, und welcher sich abwechselnd in ihr als sthenisch liberal und asthenisch servil erweiset und bezeugt. Da man nemlich nicht zur Einsicht gekommen oder doch von dieser abgekommen ist, dass das Centralprincip zwar das associirende Princip für alle Peripherietheile ist, dass es aber als solches, d. h. als associirende und nicht bloss als äusserlich zusammenhaltende Macht sich nur insofern bethä-

tigen kann, als es jedem dieser Peripherietheile inwohnt, somit jeder der letzteren dieser Inwohnung in sich Raum gibt, sich ihm also frei subjicirt oder ihm glaubt, so sind unsere illiberalen Liberalen auf den Einfall gerathen, dass das Geheimniss der Societät in weiter nichts Anderem, als in der Herstellung und Schirmung der negativen Freiheit beruhe, so dass es hinreichend sei, dass der Bürger a den Bürger b, c &c. nicht hindere, frei zu sein, vor allem aber, dass die Regierung oder der Regent auf diese Freiheit nicht hemmend einwirke. Es fiel aber diesen Liberalen in ihrer Einfalt nur nicht ein, dass es keineswegs genügt, dass, sage ich, eben a, b, c als einzelne Corporationen oder als Individuen der Societät sich einander nicht hindern, frei zu sein von einander, sondern dass sie sich einander hiezu positiv zu helfen haben, sowie es nicht genügt, dass der einzelne Bürger von dem Regenten (dem Repräsentanten des Centrums der Societät) nicht in seiner Freiheit gehindert werde, so wie dass er hinwieder diesen Regenten nicht in seinem freien (sichern) Bestand und Wirken hindere, sondern dass beide einander positiv nicht nur zu diesem ihrem wechselseitigen sichern Bestande, sondern auch zum freien Wirken als zum freien Fortschreiten helfend und befördernd sich erweisen müssen, dass folglich schon hier (nemlich in der sogenannten bürgerlichen Societät) der Spruch gilt: Wer nicht für mich ist, der ist wider mich, d. h. der Regent, der nicht für den Regierten ist, der ist wider ihn, so wie der Regierte, der nicht für den Regenten ist, wider ihn ist. Wie wir denn dieses sich voneinander Abkehren der Regierungen und der Regierten, die sich fast nur mehr in den Steuerperceptionen &c. zu Gesichte bekommen, seit geraumer Zeit als jene kalte Indifferenz und Entfremdung, die zuletzt in Hass und Repulsion ausschlugen, zu bemerken Gelegenheit hatten, weil keine Freiheit ohne Stärke und Kraft, keine Kraft und Stärke ohne Einigung, Eintracht, Verbindung, somit ohne gemeinsames Wirken und wechselseitige Unterstützung möglich ist. Woher auch die Regierungen im Gefühl ihrer Schwäche, d. h. der Nichthilfe von Seite der Regierten hart und finanziell wie polizeilich drückend und attractiv, die Regierten aus derselben Noth zur Reattraction, Empörung und

zum Aufstand geneigt sich zeigten, eine Bereitheit und Gespanntheit zu Sprung und Stoss, welche seit der, wie sie sagen, glorreichen ersten und zweiten, aber, wills Gott oder der Teufel, nicht letzten Revolution oder Insurrection in Frankreich der perennirende, selige und allein selig und frei machende Zustand der Societät sein soll, folglich jener, in welchem Regierung und Regierte, gegen einander beständig zu Felde liegend, beide nur bewaffnet, während des abwechselnden Waffenstillstandes als interimistischen Zustandes, mit einander unterhandeln und tractiren. So nahe gränzt die Confusion der Gedanken und der Begriffe mit jener der Worte, diese mit jener der Thaten und Handlungen zusammen und soweit hat sich die Societät in unseren Zeiten von einer Philosophie der Societät entfernt!

Sechste Vorlesung.

Wenn wir in der letzten Vorlesung die Beschränktheit oder Gesammtheit im Sein und Wirken als Charakter der Zeitlichkeit für jenes Wesen angaben, welches, von der Peripherie befasst und umfasst, der Inwohnung des Centrums ermangelt, somit centrumleer oder, wie wir anderwärts zeigten, centrumschwer und centrumflüchtig sich erweiset, so besteht diese Beschränktheit oder Gesammtheit nicht etwa darin, dass, wie mehrere unserer Naturphilosophen meinen, ein solches Wesen nicht die ganze Peripherie oder das Ganze selber ist, sondern darin, dass selbes wenigst innerlich der Function der Ergänzung seinerseits nicht entspricht, oder, wie man zu sagen pflegt, in's Ganze nicht oder nicht mehr passt, dieses somit so wenig zu ertragen vermag, als es vom Ganzen getragen wird, und in diesem seinem Verlassen des Ganzen so wie hinwieder in seiner Verlassenheit von ihm, sei es nun als diesem letzteren überflüssig und nicht dienend, sei es als ihm positiv widersetzlich oder zuwider seiend, von demselben (dem Ganzen) hinweggeräumt und gleichsam hingerichtet wird. Denn als eine solche Hinrichtung hat man allerdings jeden zeitlichen Untergang

oder Zeittod zu betrachten, und man irrt nicht, von diesem höhern Standpuncte aus zu sagen, dass jedem Zeitwesen durch seinen Tod oder Untergang nur sein Recht geschieht, sowie man denn nur von diesem Standpuncte aus von jenem engen Zusammenhange sich Rechenschaft zu geben vermag, welchen man bei allen Völkern aller Zeiten dunkel oder klar als zwischen dem Begriffe des Zeittodes und jenem eines mit diesem eintretenden Gerichts bestehend wieder findet, und keineswegs, wie man gewöhnlich behauptet, bloss bei den christlichen Völkern.

Man überzeugt sich indessen bei einigem Nachdenken leicht, dass eine solche Seinsweise des Einzelnen, wie die bloss zeitliche, in Bezug auf alle anderen oder das Ganze, so wie in Bezug auf das Centrum selber, keineswegs als ein dem endlichen Wesen oder der Creatur als solcher nothwendiger oder normaler Zustand, sondern nur als ein abnormer gefasst werden muss, welcher darum allerdings als solcher einer Erklärung fähig ist, so wie ihrer bedürftig. Wobei ich nur vorläufig bemerken muss, dass, wenn vom zeitlichen Tod und also auch dem zeitlichen Entstehen eines Wesens als einer Creatur die Rede ist, man hierunter doch eigentlich nur jene Creatur verstehen kann, welche vollständig der universellen oder gemeinsamen mütterlichen Natur, als von dieser nach allen dreien Dimensionen des Seins, somit völlig als ihr du, als Kind oder als partielle Natur abgelöst, entgegentritt, d. h. in der niedrigeren Region das völlig losgelassene und selbstbewegliche Thier, so wie in der höheren die intelligente, von Gott frei gelassene Creatur, dass man aber von jenen Producten dieser Natur, welche sich nicht vollständig von ihr ablösen, wie z. B. die Pflanzen und noch minder die Mineralien (Metalle), so wie sie eigentlich zu einem selbständigen Leben für sich nicht gelangen, so auch nicht eigentlich dem Verluste dieses Lebens oder dem Zeittode unterworfen sind *). Wie denn auch die

*) Was nemlich nichts für sich und nur ein wesenloser modus oder ein Accidenz eines Wesens oder einer Substanz ist, das wird auch eigentlich nicht zu Nichts, stirbt nicht, weil es nie lebte. Wenn darum der Teufel schon ein Lügner ist, so kann man in dem hier bezeichneten Sinn

Pantheisten, welche keiner auch nicht der vollendetsten Creatur eine grössere vita propria in Bezug auf den Schöpfer oder die natura naturans zugeben, als etwa ein Folium deciduum an einem Baume hat, das zeitliche Entstehen und Wiedervergehen einer solchen Creatur ganz natürlich, ja nothwendig finden.

Um nun aber den hier verlangten Beweis zu geben von der Nichtnothwendigkeit oder Nichtnormalität des Vergehens und Wechsels der Glieder *) beim Fortbestande desselben Gesammtorganismus, oder jenem der Individuen beim Fortbestande derselben Gattung oder Societät, — braucht man nur in Erinnerung zu bringen, dass wenn jedes einzelne Glied oder Individuum schon als solches unganz, sohin für sich nicht bestehend ist, selbes diese seine Unganzheit und insofern Unwahrheit doch damit im normalen Zustande beständig wieder aufhebt, dass es in jedem andern Gliede diesem sich mittheilend, in selbes ein- und übergehend, sich mit solchem gleichsam beständig ergänzt, indem es eben mit und in der geschiedenen Wesenheit eine gemeinsame virtuelle Einheit als Identität herstellt und unterhält, in diesem

doch dem Mephistopheles (in Göthe's Faust) nicht unbedingt Unrecht geben, wenn es sagt:

Drum Alles, was (zeitlich) besteht,
Ist werth, dass es zu Grunde geht,
Drum besser wär's, dass Nichts (zeitlich) entstünde.

Aus der Weise des Unterganges des Zeitlichen kann man recht wohl einen Schluss auf den nicht völlig reinen oder legitimen Urstand desselben machen, oder dass es nicht mehr res integra in der zeitlichen Schöpfung ist. Ja, man könnte sagen, dass in jedem zeitlichen oder materiellen Gebilde von seinem ersten Urstande an jenes leichenhafte Bild, facies hypocratica, sichtbar wird, welches sich im Ablauf des Zeitlebens immer nur weiter ausbildet, bis zum völligen Erscheinen im Tode gleichsam als der Grabstein, den sich das Zeitliche selber setzt, indem es nur langsam zum Mineral erstarrt, was das Mineral plötzlich in seinem Entstehen anschiessend thut.

*) Wenn wir schon hier den Begriff des Gliedes im Organismus mit jenem des Individuums zusammenstellen, so sind wir doch weit davon entfernt, mit den pantheistischen Naturphilosophen die Geschöpfe als Glieder Gottes zu betrachten, so wie wir zwar in Gott selber eine Gliederung anerkennen, jedoch in einem von dem, was dieses Wort in Creaturen bedeutet, weit verschiedenen Sinne.

Ueber- und Eingehen in ein Anderes indess nicht unter oder zu Grunde geht, vielmehr, da dieses Uebergehen wechselseitig von allen Theilen oder Gliedern in alle geschieht, in selbem sein Wiederentstehen, somit sein Bestehen in der beständig fortgehenden Wiedererneuerung findet. Die Pantheisten missverstehen aber dieses wechselseitige virtuelle ineinander Ein- und Uebergehen der einzelnen Glieder und Individuen und verwechseln es mit einem ineinander Zugrundegehen derselben als einem Zusammenfliessen ihrer Wesenheiten, weil sie das Geheimniss der Function der Liebe nicht begriffen als einer durch wechselseitige Entselbstigung sich vermittelnden Verselbstigung sowohl des Centrums durch die Peripherietheile oder Puncte, als auch dieser unter sich, denn die Liebe ist das eigentliche, organisirende oder gliedernde, die Mannigfaltigkeit oder Fülle in Einheit haltende, diese in Fülle verbreitende Princip. Durch sie assecuriren sich in ihrem Bestand, d. i. in ihrer beständigen Verjüngung oder Erneuerung, das Ganze durch und in den Gliedern, diese in jenem, so wie die Glieder oder die Individuen unter sich*). Es konnte nur die Erfindung der Liebe sein, ihr Sein dermaassen an Anderes zu vertheilen oder diesem mitzutheilen, dass der Bestand und die Erneuerung dieses Anderen ihre eigene Erneuerung und ihren eigenen Bestand bedingt, es konnte, sage ich, nur die Erfindung der Liebe sein, ihr wesentliches, substantiell geschiedenes, gleichsam einsames Sein gleich einer sterbenden oder sich den Kindern opfernden Mutter diesen preis zu geben, um gleichsam als gemeinsame Seele und als abgeschiedener Geist dieser ihrer Kinder als gleichsam ihres Leibes eben so zu bedürfen, eben so wenig ohne sie und ausser ihnen für sich fortbestehen zu können, als diese (die Glieder des Leibes) ohne jene Liebe als ihre gemeinsame Seele weiter zu bestehen vermögen. Denn wenn die verschiedenen Glieder dieselbe *eine* gemeinsame Kraft als Speise in sich empfangen, d. h. sich, ihre Eigenheit und Gediegenheit, in ihr aufgeben, (denn der Empfänger wie der Gläubige gibt, und lässt sich dem, der ihn speiset) so gerinnt und gesteht

*) Daphne wird in der Umarmung des Sonnengottes zur Pflanze.

gleichsam diese geschiedene Einzelnheit zum einzelnen Leibe, mittelst dessen und in dem jene gemeinsame Kraft sich selber als entsprechende einzelne Seele specificirt und particularisirt. Mit andern Worten nur wenn die Natürlichkeit ihr Naturrecht der Eigenheit, Einzelnheit und Schiedlichkeit an die Uebernatürlichkeit aufgibt, vermag diese selber natürlich oder schiedlich sich zu offenbaren, als Schein in der Natur aufzugehen, als Licht durch's Feuer; wenn aber das Einzelne, Eigene sich nicht an das Eine, Universelle, Gemeinsame aufgibt, so wird dieses in seiner Vereinzelung offenbar.

Was aber in einen wahrhaften organischen Bund einmal auf solche Weise wahrhaft zusammengetreten ist, das hat seine schlechte Selbheit, sein Fürsichbestehen ausser diesem Bunde, völlig und für immer aufgegeben, und so wenig kann hier von einem Wiedervergehen oder dem Tode eines einzelnen Gliedes zugleich mit dem Fortbestande der übrigen oder des Ganzen die Rede sein, dass vielmehr die Sterblichkeit, Vergänglichkeit oder Zeitlichkeit des kleinsten Gliedes sofort für das Ganze lethal sein, d. h. das Vergehen oder den Tod des Ganzen zur Folge haben musste; bonum ex integra causa, malum ex quolibet defectu. Wie gesagt haben aber die Pantheisten oder sich so nennenden Naturphilosophen das beständige Ineinanderein- und übergehen, d. h. die virtuelle Gemeinschaft aller einzelnen Glieder eines Organismus, gemäss welcher von jedem einzelnen Gliede eine allen gemeinsame Wirkung oder Production ausgeht, und in jedes einzelne Glied eben so das Gemeinerzeugniss aller eingeht, so dass jede einzelne Production in die gemeinsame Consumtion, jede gemeinsame Consumtion in die einzelne Production wieder zurück geht, diesen Kreislauf des Lebens oder dieses Ineinanderfliessen und Athmen der gemeinsamen Seele (Blutes) haben unsere Naturphilosophen mit einem Ineinanderzugrundegehen oder Vergehen der geschiedenen Gliedmaassen als wesentliches W i r k e n selber vermengt, sie haben das Leben nicht begriffen, weil sie die leibliche Cohärenz, die seelische Confluenz und die pneumatische Conspiration desselben nicht unterschieden, und die Pantheisten haben nicht bemerkt, dass es ungeschickt

ist, von einer Permanenz des Centrums (der Gattung als Einheit) durch die Nichtpermanenz der Peripherietheile (als Glieder oder Individuen) oder auch, in ihrer Sprache, von einer Permanenz der göttlichen schaffenden Substanz durch den beständigen Tod der Geschöpfe zu sprechen, indem, wenn die Identität und Continuität des Centrums nur in und durch dessen beständige Wiedererneuerung begriffen werden muss, dasselbe wohl von jedem Glied in der Peripherie oder von jedem Individuum gilt, dessen Zeitlichkeit, Vergehen oder Tod in Bezug auf das Ganze folglich im Normalstande so wenig als den Fortbestand oder die beständige Erneuerung und Verjüngung des letztern bedingend gedacht oder behauptet werden kann, dass man vielmehr umgekehrt von dem successiven Absterben der Glieder eines Systems oder der Individuen einer Gattung auf die Sterblichkeit oder Hinfälligkeit der letztern selber den Schluss machen könnte und müsste. Was denn auch wirklich für die einzelnen Zeitwesen in Bezug auf die allgemeine Zeit als das universelle Zeitwesen gilt, wie es denn auch, um schon hier ein für den Hauptgegenstand unserer Vorlesungen, nemlich für die Societätsphilosophie, passendes Beispiel zu anticipiren, gerade den Verfall einer Societät oder einer Nation bezeichnet, wenn sie ihren Bestand oder ihre Restauration nur mehr in dem Abthun oder Opfer einzelner ihrer Volksclassen, Stände oder Individuen zu erhalten oder zu gewinnen sucht. In diesem Sinne hat Christus allein den wahren Begriff und Beweis der Unsterblichkeit damit ausgesprochen, dass er sagte, Gott sei nicht der Todten, sondern der Ihm und in Ihm Lebenden, seines Lebens Theilhaftwerdenden, Gott.

Durch unsere bisherigen Betrachtungen haben wir endlich die Einsicht in das Wesen jenes in unserer letzten Vorlesung aufgestellten Charakters des Zeitlichseienden gewonnen, welchen der gemeine Menschenverstand und Volkssinn zu allen Zeiten dem Zeitlichen beilegte, und welcher in der Unvollendetheit, Unfertigkeit oder Unganzheit des Soseienden besteht, eine Unvollendetheit, welche auf keine Weise mit der Endlichkeit im engerern Sinne vermengt werden darf, so wie ihr Gegentheil die Absolvirtheit oder Absolutheit des Seins, nicht, wie unseren Absolutisten

seit einiger Zeit beliebte, mit der Absolutheit des göttlichen Seins selber, wie denn z. B. jedes einzelne, auch das kleinste und in seiner Sphäre beschränkteste Glied eines Organismus im gesunden Zustande vollendet, also in sich absolvirt ist, ohne darum doch mehr als einzelnes Glied zu sein. Mit dieser Unvollendetheit jedes Zeitlichseienden fällt aber der Begriff seiner Unseligkeit zusammen, so wie mit jenem des Nichtzeitlich- oder Ewigseins jener der Seligkeit, und man kann in allen älteren Volksbegriffen und Volksglauben den inneren und wahrhaft philosophischen Nexus zwischen den Begriffen des guten, vollendeten und seligen und endlich auch wahrhaften, d. i. unsterblichen oder ewigen (nichtzeitlichen) Seins nachweisen, indem die Güte im allgemeinsten Sinne, sei es subjectiv im Streben, sei es object in der Erreichung desselben, in der Erfüllung des Gesetzes eines Daseienden besteht, sowie die Nichtgüte in dessen Nichterfüllung oder Nichterfülltheit, womit aber auch das Nichtgenügen, die Nichtbefriedigung, somit Unseligkeit, sowie das Genügen, Vergnügen, Befriedigt- oder Seligsein zusammenfallen, wobei ich noch hier, obschon nur vorläufig bemerke, dass der theologische Begriff der Versöhntheit eines Seienden mit jenem der Erfülltheit desselben zusammenfällt, quia genitus complet, implet, absolvit, et ideo beat generantem. Diese Vollendetheit oder Absolvirtheit des Seins ist aber eben zugleich seine Wahrhaftigkeit; denn wahr ist, was seinem Gesetze oder Begriffe entspricht, unwahr, was ihm als gesetzlos nicht entspricht, oder widerspricht, welche Wahrheit oder Unwahrheit des Seienden sich nothwendig im Verkehr oder Conflict mit anderen Seienden durch den Bestand oder Nichtbestand, durch die Kräftigkeit oder Ohnmacht kundgeben muss und welcher Charakter des Bestehenden darum nothwendig über das zeitliche Sein hinausfällt, weil, wie wir vernommen haben, jedes Zeitliche als solches noch unfertig, unvollendet, seinem Gesetze nicht entsprechend ist. Wesswegen denn auch der Charakter der Gebrechlichkeit oder Vertilgbarkeit mit jenem der Zeitlichkeit in allen Sprachen zusammenfällt und schon die Alten mit Recht den Satz aufstellten: „Nemo beatus et perfectus ante finem.“

Diese durch unsere bisherigen Forschungen gewonnenen Einsichten werden uns nun befähigen, in den folgenden Vorlesungen den Begriff des nichtzeitlichen oder ewigen Seins und Thuns in Vergleich mit dem des zeitlichen Seins und Wirkens in ein, wie wir hoffen, helleres Licht zu stellen, als dieses bis dahin in theologischen und philosophischen Vorlesungen geschah. Denn das Zeitliche kann nur aus dem Ewigen begriffen werden, wie das wahre Maass des Kreises das Centrum, d. h. das Quadrat ist, und alle, welche den Kreis in sich selber und ohne das Centrum begreifen oder messen wollen, verfallen in den Wahnsinn jener, welche den Zirkel als solchen quadriren, d. h. zu Bestand oder zu Verstand bringen wollen, welchen Wahnsinns sich folglich alle jene Historiographen oder Philosophen der Geschichte theilhaft machen, die inner und aus der Zeit selber die Zeit, somit die Geschichte, begreifen und uns erklären zu können vermeinen.

Siebente Vorlesung.

Die durch unsere bisherigen Forschungen gewonnene Einsicht, dass die Ewigkeit, d. h. das ewige Sein eines und desselben Wesens sein vollendetes, zeitliches Sein, so wie dessen zeitliches Sein sein unvollendetes und suspendirtes ewiges Sein aussagt, — diese Einsicht, sage ich, stimmt mit den bei allen Völkern aller Zeiten allgemein geltenden Vorstellungen über Ewigkeit und Zeitlichkeit überein, und setzt uns bereits in Stand, über den Anfang, Bestand oder Fortgang, sowie über das Ende der Zeit oder Zeitlichkeit in Bezug auf die Ewigkeit des Seienden einen vernünftigen Begriff zu fassen. Um nun aber sogleich die Hauptsache, worauf es uns hiebei ankömmt, Ihnen, meine Herren, hier vor's Auge zu führen, muss ich vorerst Sie auf jene allgemeine Anwendung des bekannten hydrodynamischen Gesetzes der Gleichwichtigkeit und Ungleichwichtigkeit hinweisen, welche ich in meiner Schrift: „Vierzig Sätze aus einer religiösen Erotik“ zum Behuf der Erklärung jener doppelten Seinsweise jedes einzelnen in einem und

demselben Centrum befassten Wesens als partiellen Centrums gemacht habe, je nachdem nemlich das universelle Centrum dieses Wesen bloss durchwohnt, oder zugleich ihm in- und beiwohnt. Gemäss diesem hydrodynamischen Gesetze befindet sich jedes einzelne, bewegliche a inner dem Medium oder Fluidum A gleichwichtig, wenn sein Volum eben so viel an Masse beträgt oder wiegt, als das von ihm ausgeschlossene Volum des Mediums, weil in diesem Falle der Massenpunct des letztern oder dessen Centrum mit jenem des beweglichen und von dem Medium getragenen a stets und überall ineinanderfallen, wesswegen jenes überall und nach allen Richtungen hin inner diesem Medium sich frei und sicher, weil überall von jenem getragen und begründet und rings von ihm gestützt sich bewegen kann, von welcher Bewegung darum gilt: motus in loco natali placidus; denn die sichere oder gewisse Bewegung ist allein die freie und ruhige. Sie werden in der angezeigten Schrift aber auch einen weiteren und tieferen Aufschluss über dieses Gesetz der Relation jedes Einzelnen zu seiner Region oder, wie man auch sagt, zu seinem Princip in der Erklärung und Anwendung jenes Satzes der Alten finden: Pater in filio, filius in matre, nemlich, dass ein und dasselbe Producens nur in dem Verhältnisse sich als seinem Producte sich untergebend, als selbes tragend und speisend (substanzirend) zu erweisen vermag (als dessen Mutter) in welchem dieses Product sich ihm (dem Producens) untergibt (als seinem Vater), so dass also das Centrum des Vaters und der Mutter sich in jenem des Kindes ununterbrochen begegnen oder ineinanderfallen, oder dass dieses Product, nur indem es im Vater (aufgehoben) ist und indem die Mutter ihm inwohnt, der Beiwohnung von beiden geniesst. In welchem Falle und unter welcher Bedingung diese Mutter sich als wahre Mutter (Heimath, Region) dem Producte erweiset, wogegen sie ihm ihren Mutterdienst entzieht, und so zu sagen als Stiefmutter sich ihm zeigt, womit aber auch zugleich die Beiwohnung als negativ oder hemmend und drückend sich erweiset, so wie das Product seinen Dienst dem Vater aufsagt, oder sich ihm widersetzt, weil diese Widersetzlichkeit eben nicht anders als durch das Bestreben einer andern Begründung sich zu

bethätigen vermag, ein solches Product somit, so wie es von seinem legitimen Vater sich abkehrt, sofort auch von seiner wahrhaften Mutter sich verlassen und in eine andere, eine fremde Stiefmutter, d. h. in eine andere Region sich versetzt findet, in welcher sein Bestand unsicher, seine Bewegung unfrei (motus extra locum turbidus) sich erweisen wird, wie denn im angeführten hydrodynamischen Beispiele das specifisch leichtere a überall von dem Medium entweder nach unten gedrückt wird, oder nach oben zu entfliehen strebt, selbem also nirgends inner ihm so zu sagen wohl ist. Und von diesem Standpuncte aus können Sie bereits das Unruhige der Bewegung in der Zeit als extra locum mit dem Ruhigen der Bewegung über oder inner der Zeit als intra locum sich erklären, so wie, warum ein Wesen, welches nicht für die Zeitregion geschaffen, doch in dieser sich befindet, nirgends sich mit dieser Region innerlich gleichwichtig finden kann, und wie ihm doch überall äusserlich diese Region als Widerstand sich bemerkbar machen wird, oder warum ein solches expatriirtes Wesen überall die Last und die Schwere der Centrumleere dieser Region fühlen muss, als gleichsam, wie ich mich anderwärts ausdrückte, die Weltschwere als Gottesleere, unter welcher ein solches Wesen (der Mensch) als der A t l a s der griechischen Mythe ohne Hilfe eines Herkules erliegt. Diese Anerkennung der Identität der Zeitweltschwere und Gottesleere ist die sicherste Widerlegung jener spinozistisch-pantheistischen Confundirung dieser Zeitwelt mit Gott.

Wenn aber auf solche Weise der Begriff des zeitlichen Wesens mit jenem eines innerlich entgründeten, mit seinem partiellen Centrum aus seinem universellen Centrum entrückten, insofern innerlich centrumleeren, folglich schweren und nur mehr äusserlich begründeten Wesens zusammenfällt, so werden wir nun ferner diesen Begriff der Begründung und Entgründung und zwar sowohl der inneren als äusseren weiter entwickeln müssen, um das Wesen oder Unwesen der Zeitlichkeit tiefer zu erfassen. Nun wissen wir aber, sagt J. Böhme, aus dem Evangelium Johannis, dass die ganze Creation mit dem Aussprechen oder dem Worte des Ungrundes als in der Schiedlichkeit des Sprechens ihren

Anfang genommen hat und in diesem Sprechen fortbesteht oder noch immerdar diesen ihren Anfang nimmt, dass aber die freie Creatur wie der Mensch als ausgesprochen wieder das Vermögen erhielt, sich seinerseits in seiner untergeordneten partiellen Sphäre auszusprechen und in diesem Aussprechen sich selber in Grund, Form und Beschaulichkeit aus- oder vielmehr einzuführen, und nicht bloss, wie die nichtintelligente oder stumme Natur, einführen zu lassen, so wie sich das schaffende Wort in und durch ihn (den Menschen oder die intelligente Creatur) in Selbstbeschaulichkeit oder Gegenbildlichkeit aus- oder einführte. Und hier tritt uns sogleich eine Wahrheit entgegen, deren bisherige Nichtbeachtung oder Verkennung die Religionswissenschaft gleich von vornherein verdüsterte und noch allgemein verdüstert. Diese Wahrheit ist aber die, dass wenn schon die Creatur durch das erste schöpferische Ausgesprochensein in ihre wahrhafte Region, Form, Locus, Mutter oder Heimath, also auch in ihre wahrhafte Gestalt (Stellung oder Constellation) gesetzt sich befindet, sie doch hiemit in dieser noch nicht fixirt oder fest begründet und bewährt ist, sondern dass diese Begründung nur der Erfolg eines zweiten Ausgesprochenseins dieser Creatur sein kann, welch' letzteres aber nicht möglich ist, falls diese Creatur das ihr angeborene Selbstsichaussprechungs- und also Selbstsichgründungs-, Formungs- oder Centrirungs-Vermögen, ihr Wallen oder Wollen nicht frei ihrem schöpferischen Worte auf- und eingibt oder lässt, welchen diesem Worte von der Creatur gegebenen Willen oder Willensgeist dieses Wort nur tiefer in sich gleichsam zurücknimmt, und, aus dieser grösseren Tiefe wieder aus sich sprechend, jene erste Begründung der Creatur nun erst befestigt, und nach der Schriftsprache diese Creatur aus der Natürlichkeit in die Uebernatürlichkeit, aus der Geschaffenheit in die Kindschaft Gottes erhebt, und zwar nicht etwa so, als ob die Creatur hiemit naturlos würde, wenn sie gleich nach ihrem Geiste naturfrei wird, sowie die Pflanze mit Zweigen und Krone in die Sonnenregion zwar erhoben, somit aber nur tiefer in die Erde eingewurzelt, nicht aber entwurzelt wird. An dieser Erhebung hat denn auch die dieser intelligenten Creatur gehörige und zugewiesene nichtintelligente Creatur suo

modo Theil zu nehmen als ihrer Vollendung und Verklärung, für welche, wie der bekannte Text Pauli vom Seufzen der Creatur nach der Offenbarung der Kinder Gottes sagt und dass selbe eben wegen Hemmung dieser Offenbarung dem eitlen Zeitdienst unterworfen sei, die intelligente Creatur verantwortlich ist.

Ich kann nicht umhin hier schon, wenn auch nur im Vorbeigehen, Ihren Blick auf ein Geheimniss zu lenken, von dem freilich nur wenige Meister in Israel Kunde haben, geschweige dass sie im Stande wären uns solches zu enthüllen, welche Enthüllung indess der erleuchtetste aller Theologen des Mittelalters, Meister Eckart, uns theils gibt, theils aufgibt. Es ist nemlich jene auch noch von Bossuet als richtig zugegebene Lesart einer Stelle im Evangelium Johannis bekannt, nach welcher es heisst: Quod factum est, in ipso vita erat, womit nemlich gesagt wird, dass das im Menschen seiende, ihm (als geschaffenem Gebilde) eingehauchte höhere Leben im Worte war, freilich nicht als solches, d. h. als geschiedenes, selbstisches oder als vita propria, jedoch weder als todt, noch als nichts, dass ferner nach dem so eben Bemerkten dieser erste Ausgang einen von der Creatur durch ihre Wiedereingabe in Gott bewirkten Wiedereingang dieses Hauchs oder Odems bedingte, so wie endlich, dass der nun erst noch erfolgende zweite Wiederausgang aus dem schaffenden Wort, dieser göttliche Hauch als untrennbar bei und mit Gott seiend als Beiwort dem Wort, wie Eckart sagt, sowohl die geschaffene Seele als den geschaffenen Leib der Creatur derselben untrennbaren Verbindung mit Gott, somit auch unter sich theilhaft machte oder machen sollte, welche er selber gewonnen hat oder gewinnen sollte, und welche Untrennbarkeit die Creatur früher nicht haben und auch auf anderem Wege nicht erlangen konnte: so dass folglich auch hier die freie conspiratio oder in- und re-spiratio mit und in einer höheren Region die seelische Confluenz und leibliche Cohärenz in der ihr niedrigeren Region bedingt. Wie wir denn dieses Gesetz schon in dieser äusseren oder materiellen Natur suo modo wirksam sehen, insofern bloss die astralische Begeistung oder der astralische Hauch Leib und Seele zusammen hält, indem er sie in die eigentliche Veste (des Himmels)

aufgerichtet und empor hält. Denn das Wort Himmel hat eigentlich seine Wurzel von Heben und Halten und die alten Astrologen blickten darum tiefer, als unsere neueren blossen Beschreiber des Gestirnhimmels oder Astronomen, wenn sie dem Astralgeist für das Thierleben dieselbe Bedeutung und Function gaben, welche die Theologen dem ewigen oder göttlichen Geist und Genius im Menschen (als dem göttlichen Gestirn in ihm nach der so eben gegebenen Erklärung seines Wesens) in Bezug auf das intelligente Leben geben. Paracelsus nennt ihn den Astralleib, Evestrum, Idea, Sternengeist, als ein Gestirne (oder Constellatio) im Elementarleib, welcher Sternen-Geist oder Bild das Mineral nur durchwohnt, der Pflanze zugleich auch inwohnt, dem Thiere endlich beiwohnt, wesshalb dieses selbst beweglich gleich den Sternen selber ist, in allen dreien aber den Rapport des Elementarleibes mit dem himmlischen Gestirne unterhält und ihre Gemeinschaft vermittelt. Aus dieser Superiorität des Geistes begreifen Sie auch, warum man mit den Worten Genius, Genie, Talent immer eine höhere Gabe oder Eingebung versteht, und warum Hoffart und wahre Genialität sich nicht vertragen, wenn schon die böse Begeistung darum mit Hoffart besteht, weil der Geist des Verderbens das Incognito liebt, und seine Rechnung am Besten dabei findet, wenn er den Menschen weiss macht, dass seine Eingebungen keine solche, sondern des Menschen eigene Erfindungen seien. In dieser Hinsicht macht der Lügengeist es mit den Menschenkindern, wie wir es mit den Kindern oder wie es schlimme Minister mit eiteln Regenten zu machen pflegen. Endlich muss ich Sie in Betreff der hier vorgetragenen Lehre vom Genius als Geist darüber verständigen, dass der Astralgeist nicht als solcher dem himmlischen Geist widersteht, sondern nur durch seine Verbindung (Vergiftung) mit dem finsteren oder Schlangengeist, von dessen Stachel befreit jener spiritus mundi vielmehr jenes Einhorn ist, welches sich in den Schooss der Jungfrau (Sophia) legt. Denn nicht bloss eine Maja, Lust oder Magie ist es, die wir zu erkennen haben, sondern eine dreifache: die himmlische, astralische und infernale. Unsere neuere Physik und Naturphilosophie blieb bis jetzt darum so lahm und unbefriedigend, weil sie der

Lehre des Astral- oder siderischen Geistes ermangelt, die doch schon J. Böhme kannte.

Nachdem ich Ihnen, meine Herrn, einen Begriff des normalen Verhaltens und Bestehens der intelligenten freien und sprechenden Creatur zu und in dem schaffenden oder selbe aussprechenden Wort gegeben habe, wird es leicht sein, Sie über den Begriff des abnormen Verhaltens und Seins zu verständigen.

Wenn nemlich das menschliche Leben im Anfange des Menschen in Gottes Wort gewesen (in ipso vita erat) und wenn es durch das Einhauchen in dem geschaffenen Menschengebilde offenbar worden und in die Selbstsinnlichkeit, Empfindlichkeit und in's Wollen kam, sich aber dieses Wollen von dem Wort, darin das Leben ohne Creatürlichkeit war, nun abgebrochen und in eine eigene Schiedlichkeit und Beschaulichkeit jener göttlichen zuwider einführte, so läuft selbes um in dieser äusseren Sinnlichkeit und sucht zwar bleibenden Grund und Centrum, findet aber nichts als Vielheit und Zahl ausser Einheit und Messlichkeit ausser dem éinen Maass, denn Alles, was ausser dem ewig sprechenden Worte spricht, will oder läuft, ist ausser der Ewigkeit und lebt nur bloss der Zeit. Wobei Sie aber aus unsern bisherigen Vorträgen die Einsicht festhalten werden, dass eine solche die Inwohnung oder vielmehr die Beiwohnung des universellen, schöpferischen Wortes verloren habende intelligente oder sprechende Creatur doch nie der durchwohnenden Macht dieses Wortes als Trägers aller Dinge, wie der Apostel sagt, entfällt.

Achte Vorlesung.

Es gibt, wie schon Göthe in seiner Farbenlehre *) bemerkt, centrale oder primitive Intuitionen und Erkenntnisse und secundäre, d. h. Anschauungen und Erkenntnisse, welche Ursachen, und andere, welche nur Folgen hievon sind, und jene ersteren sind es, welche unsere Intelligenz ununterbrochen und so lange beunruhigen und gleichsam verfolgen, als wir ihnen nicht die Primatie

*) Zur Farbenlehre von Göthe. Tüb., Cotta. 1810. I, 66 ff., 267. S.

und die oberste Stelle einräumen, die ihnen als den Alles erklärenden, darum selbst nicht weiter erklärbaren, den Alles bewegenden und gestaltenden, sichtlich machenden, selber unbeweglichen und ungestaltbaren, vermöge ihrer Natur gebührt, wie sie denn Alles, was von secundären Erkenntnissen oder Wahrheiten an ihre Stelle gesetzt werden will, sofort wieder umstürzen, wie der Gott Israels den Dagon der Philister umstürzte. Wäre Kant auf den Gedanken gerathen, das, was er das Apriorische der Erkenntniss nennt, als das Centrale zu fassen, so würde er die speculative Wissenschaft von Neuem begründet haben, anstatt dass er von seinem subjectiven Standpuncte aus selbe für immer entgründet und mit ihr Feierabend gemacht zu haben vermeinte. Die Bewegung einer Intelligenz, welche sich nicht in der Gleichwucht mit diesen centralen Intuitionen und Erkenntnissen befindet, ist darum mehr ein beständiges Schweben und Fallen, als dass man selbe ein freies weil sicheres Sichfortbewegen nennen könnte, denn frei ist nur, was kräftig oder bekräftigt ist, und kräftig ist nur, was innerlich gefestigt ist, und diese innere Sicherheit der Bewegung der Intelligenz als Nothwendigkeit, nicht als äussere Nöthigung, heisst die Gewissheit und gibt sich als die Grazie der genialen Leichtigkeit kund. Was wir Philosophie nennen, hat eben keinen anderen Zweck, als die Intelligenz in allen Sphären ihrer Anwendnng über jene Centralwahrheiten zu orientiren. Denn der Orient oder der Aufgang jeder Sphäre ist ihr Centrum, von dem sie eben sowohl ausgeht, als sie in selbes immer wieder zurückgeht, und nichts kann ungeschickter sein, als diese centralen Erkenntnisse mit der unverständigen Menge abstracte zu nennen, als ob das die ganze Peripherie in sich befassende Centrum eine Abstraction von jener wäre. Wesswegen auch diejenigen Menschen, welche dieser Orientirung durch die Philosophie nicht zu bedürfen und letztere ignoriren zu können meinen, freilich durch ihr beständiges Peripheriren und Nebuliren nur ihr eigenes Irren uns kund geben.

Wir kehren von dieser darum nicht ganz überflüssigen Bemerkung, weil der noch Unverständigte etwa sich wundern könnte, wie wir in einer so praktischen Sache als die Geschichte und

die Societät ist, in solche Abstractionen über die Zeit uns versteigen können, — wir kehren, sage ich, von dieser Bemerkung über den Unterschied der centralen und der peripherischen Intuitionen und Erkenntnisse wieder zu unserem Gegenstande, nemlich zur Erforschung des Wesens der Zeit, zurück.

Meister Eckart senior sagt, dass Zeit und Stätte (Raum) nur da hervortreten, wo der Vater und der Sohn ungeeint sind, so wie sie bei der Rückkehr des Sohnes in den Vater wieder verschwinden. Er meint hiemit freilich nichts Anderes als die creatürliche Manifestation des Vaters und des Sohnes, und diese Nichteinheit, somit Zweiheit oder dieser Zwiespalt in der Creatur sagt darum nichts Anderes aus als dass diese in ihrer Existenz und folglich in ihrem Wirken ihrem Gesetze nicht entspricht, d. h. diese Zweiheit spricht die Suspension der Gesetzeserfüllung für jede zeitlich räumlich seiende Creatur aus. Wenn nun aber schon der Dualismus alles zeitlich Seienden von den Philosophen allgemein anerkannt wird, so verkennen sie doch schier eben so allgemein sein Wesen, seinen Ursprung und seine Bedeutung und zwar hauptsächlich damit, dass sie diesen Dualismus sofort für identisch mit jenem der Action und Reaction halten und ausgeben, deren Unterschiedenheit und Ungleichheit in der Einigung und Ausgleichung, so wie deren Einigung und Ausgleichung in ihrer Unterschiedenheit bekanntlich die alleinige Bedingung aller productiven Energie in Gott sowohl als in der Creatur ist. Nicht aber diese nothwendige Entgegensetzung des Activen und Reactiven ist es, was den Dualismus der Zeit macht, sondern die positive Widersetzlichkeit derselben gegen einander, ihre Entfremdung oder dass der rechte Mann in der Zeit nie sein rechtes Weib, das Weib nie seinen rechten Mann findet, und beide also, wie sie sich einander gefunden haben, nur ihre Verirrung gewahren und sich sofort unbefriedigt wieder voneinander kehren, oder nur mit Widerwillen in einer wilden Ehe aneinander gekettet sich befinden. „Laeta venire Venus, tristis abire solet,“ oder, wie Faust sagt: „in der Begierde schmacht' ich nach Genuss, und im Genuss verschmacht' ich nach Begierde“, d. h. die beiden Principien, das active und das reactive, wechseln nur in ihnen

zwischen ihrer polarischen Spannung und ihrem Widerstreit gegen einander und ihrer Confundirung oder ihrem wechselseitigen Ineinanderzugrundegehen ab, und es kömmt hiebei so wenig zu einer bestandhaltenden Unterscheidung als zu einer Einheit derselben, nicht zur gelungenen Selbheit, sondern nur zur Selbstsucht. Dieser Vermengung des Gesetzes der Action und der Reaction mit der Widersetzlichkeit, dem Hader und der Zwietracht, welche zwischen jenen beiden in der Zeit sich kund geben, hat sich besonders Göthe in seiner Farbenlehre und haben sich mit ihm unsere Naturphilosophen schuldig gemacht, und diese Vermengung musste darum der Religionswissenschaft störend und hemmend entgegentreten, weil diese schlechterdings die Anerkenntniss voraussetzt und festhält, dass in der Zeit nicht éin Gesetz wirksam ist, unter welchem jede Action und Reaction steht, sondern dass zwei sich widersprechende Gesetze ihre Forderung nicht wechselweise, sondern zugleich geltend zu machen streben, sowohl an den Menschen, als an jede zeitliche Creatur, welche eben darum die Zeitschuld, wie wir in einer früheren Vorlesung vernahmen, mit dem Tode büsset. Und in der That ist es nicht der Mangel oder das Vorhandensein einer Reaction überhaupt, was das Zeitleiden macht, sondern nur der Mangel der rechten Reaction, so wie das Vorhandensein der nichtrechten oder feindlichen.

Halten wir aber die Einsicht fest, dass der Dualismus des Zeitlichen nicht bloss in dem Unterschiede der Action und der Reaction, sondern darin besteht, dass die Einheit nicht in diese beiden, sondern ausser sie fällt, dass sie also nicht die Androgyne darstellen, so überzeugen wir uns auch leicht, dass jene Suspension der Gesetzeserfüllung in allem Zeitlichen nur in einer positiven Widersetzlichkeit gegen jene gesucht und gefunden werden kann, d. h. dass eine solche Widersetzlichkeit nur von einer selbstischen, geistigen oder persönlichen Natur ausgehen kann, da doch im normalen Zustande alle Gesetze ungeachtet ihrer Mannigfaltigkeit einem und demselben Gesetze dienen sollen, und, wie gesagt, nicht das Gesetz der Action und der Reaction, sondern nur eine Versetztheit derselben kann die Zeitlichkeit erklären. Wir werden in der Folge von dieser gewonnenen Einsicht weitern

Gebrauch machen, und begnügen uns hier den innern Zusammenhang des Zeitbegriffes als einer Gesetzeserfüllungssuspension in Folge einer Gesetzesposition mit jenem der Versuchung nachzuweisen, welcher der in der Zeit lebende Mensch vom Eintritt in selbe bis zu seinem Austritte aus ihr nothwendig ausgesetzt ist, so dass man das Zeitleben als das versuchende definiren könnte, weil selbes nur als eine fortgesetzte oder protensirte erste Versuchung betrachtet und mit Recht vom Menschen behauptet werden kann: „Nemo beatus ante finem.“

Der gewöhnlichen, theils flachen, theils irrigen Vorstellung über das Wesen und die Bedeutung der Versuchung habe ich bereits im ersten Hefte meiner Vorlesungen über religiöse Philosophie *) einen diesen Gegenstand tiefer erfassenden Begriff der Versuchung entgegengestellt, und indem ich Ihre Bekanntschaft mit dem, was dort von mir gesagt worden ist, hier voraussetze, will ich nun zum Behufe einer Theorie der Zeit denselben Gegenstand, nemlich die Versuchung, von einem noch allgemeineren Standpuncte aus Ihnen, meine Herrn, in's Licht zu stellen suchen.

Wenn sich eine in mein Inneres eindringbare Macht mir naht, so ist der erste Erfolg, den ich in mir von ihr gewahre, die Sollicitation oder Erregung einer in mir sichbefindenden jener analogen Macht a, weil A nicht anders sich als Macht in mir geltend oder effectiv machen kann, als damit, dass sie sich in einem ihr in mir Entsprechenden als Basis des Rapports fasset. Insofern ich nun frei bin, vermag ich mich der Formation dieser Fasslichkeit jener geistigen Gestalt (imago magnes) in mir zu entziehen oder mich ihr zu überlassen, womit ich also mittelbar die Attraction von Seite des A nichteffectiv oder effectiv zu machen vermag, und es ist nur nicht bis dahin hinreichend bemerkt worden, dass hierin, nemlich in dem Entstehenlassen oder

*) Vorlesungen über religiöse Philosophie im Gegensatze der irreligiösen älterer und neuerer Zeit. I. Heft. Einleitender Theil oder vom Erkennen überhaupt. München, J. Giel, 1827, S. 52 ff. — Baaders Sämmtliche Werke I, 151—320, bes. 249 ff. S.

Staats-
Bibliothek
Bamberg

Nichtentstehenlassen meiner Fasslichkeit für jede Potenz A bereits der erste Act der Freiheit besteht. Denn nur hiemit versteht man das: „lass' dich nicht gelüsten!" Ich sage: Formation, denn die Macht A kann sich auf keine andere Weise in mir fassen, als indem sie mich zu ihrem geistigen Bilde macht (sei es auch nur im astralischen Geistbild) und durch diese Einbildung oder Signatur ihr Besitz- und Eigenthumsrecht auf mich nicht nur bezeichnet, sondern effectiv macht, wesswegen die Worte: imaginatio, magia und magnes im Grunde dasselbe bedeuten. So kann selbst Gott sich nicht in mir fassen, falls er nicht sein Geistbild mir eingiesst oder falls ich mich (meinen Willen) dieser Ein- oder Hineinbildung entziehe, obgleich freilich das Bild Gottes mit keinem Creaturbild in Vergleich gebracht werden kann. Was die Psychologen und Moralisten Willensbestimmung nennen, ist übrigens eben nur diese geistige Gestaltung des Willens als des von dem Seelenfeuer ausgehenden oder wallenden Odems. Denn die Inwohnung, Inbildung oder Infassung geschieht unmittelbar, wie wir in der letzten Vorlesung vernahmen, nicht in der Seele, sondern in deren Willengeist als ihrem Ausgang. Wesswegen es auch heisst: „anima est, ubi amat" i. e. ubi vult et imaginat seu imaginatur. Unsere hier nach der vergessenen Lehre der Alten aufgestellte Theorie des Bildes als den Besitz bedingend ist übrigens so wichtig, dass sie auch oder vielmehr zuerst vom Selbstbesitz gilt, indem ein Wesen nur durch Infassung seines eigenen Bildes oder, wie die Theologen sagen, seines Sohnes, durch Sichnennen sich selbst besitzt oder sui compos ist, d. h. sich selbst weiss und hat. Besonders aber muss ich Ihnen empfehlen den Unterschied festzuhalten, den ich hier zwischen blossem Schauen und Imaginiren mache, indem ich unter Schauen nur die Formation oder Projection des Bildes d. h. die Bildung oder Bestimmung des Anschauungsvermögens oder Auges verstehe, unter Imaginiren aber den Eingang des Willens oder Begehrens, durch welch' letzteren allein jenes Bild für mich und in in mir wesenhaft und lebhaft oder, wie man zu sagen pflegt, praktisch wird. In diesem Sinne sprach ich in einer Abhandlung, welche sich im ersten Bande meiner philosophischen Schriften

Staats Bibliothek Bamberg

befindet,*) von einer Analogie des Erkenntniss- und Zeugungstriebes. (Adam cognovit eam.) Aber dieser Unterschied des Schauens ohne Imaginiren von dem Schauen mit Imaginiren ist noch allen unseren Erkenntnisslehren fremd geblieben. Wort Geistbild und Name bedeuten nemlich dasselbe, denn ein jedes Wort (Name) gibt in seiner Fassung, Formirung und Aussprache den wahren Verstand, was das sei, welches also genennet ist. Statt von jener vagen Identität des Seins und Wissens zu sprechen sollte man vielmehr die Identität des Seins und Nennens beachten, welche sofort begreiflich wird, wenn man bedenkt, dass in der That in und ausser uns, d. h., mit, von und ohne uns nichts wirklich wird, wenn es nicht zugleich ausgesprochen oder genannt wird, sei es still-, sei es lautsprechend.

Im Falle der Nichteinwilligung habe ich aber (wenigst in einem bestimmten Grade) meine Excitabilität oder Inflammabilität für oder von A selber getilgt oder diese als sich mir inbildende Potenz geschwächt, so wie ich im umgekehrten Falle diese Potenz gegen mich gestärkt habe. Wesswegen man denn auch begreift, dass durch wiederholte Acte, nemlich in der Zeit, entweder meine Excitabilität von Seite des A völlig getilgt, oder aber völlig entwickelt sein wird, und dass ich im ersten Falle von meiner Wahlfähigkeit beim Wiedernahen von A keinen Gebrauch mehr werde machen dürfen, so wie im zweiten Falle, als der Potenz A gänzlich bereits unterworfen, keinen Gebrauch mehr von ihr werde machen können. Auf solche Weise sagt man vom guten Engel, so wie von dem Menschen, welcher die Versuchung zum Nichtguten gänzlich überwunden, dass sie hiemit ihre Versuchbarkeit gänzlich getilgt, oder, wie Christus sagt, in der Wahrheit sich bestärkt und befestigt haben, so wie man vom bösen Engel und vom verruchten Menschen sagt, dass sie alle Versuchbarkeit von Seite des Guten völlig in sich getilgt und den Zugang der Gnade, die Gratiabilität, sich versperrt haben.

*) Philosophische Schriften und Aufsätze. Münster, Theissing. 1831. I, 97—106. — Baaders Sämmtliche Werke. I, 39—48. S.

Setzen wir den Fall, dass die Macht A eine zürnende oder hassende gegen mich ist, und dass ich im Stande war, alle Erregung des Gegenhasses in mir niederzuhalten, mich also von diesem Zornfeuer nicht selber entzünden zu lassen, so erfährt man täglich und begreift, dass zwei Dinge als Erfolge dieses meines Widerstandes eintreten können. Der Zurückfluss der zürnenden Macht auf A, welche nemlich sich nicht in mir entladen könnte, wird dieses A leiden machen, und ihm, wie man sagt, die Hölle seines impotenten Zorns heiss oder fühlen machen. Man erinnere sich, dass der forcirte Zurücktritt des Orgasmus bei der Begattung das Thier wasserscheu machen kann. — Auf solche Weise sammelt denn der ruhig Bleibende glühende Kohlen auf das Haupt seines Gegners, dessen Wuth wir auch im Verhältnisse jener Ruhe sich steigern sehen. Oder aber die Hartnäckigkeit meiner Ruhe oder vielmehr Liebe wird zum Heiland und Erlöser meines Feindes, indem seine auf die Spitze getriebene Wuth sich bricht, und die in ihm gebunden gewesene Liebe sich an mir aufrichtet, und vereint mit ihr die Uebermacht über die Zornmacht gewinnt, der Zürnende hiemit seinen Muth sinken lässt. Auf solche Weise begreift man die Unerschütterlichkeit des Zutrauens und Glaubens und die schreckliche Macht der Sanftmuth entgegen dem und über den sogenannten Muth der blossen Verzweiflung und der Kraft der Zornwuth.

Im Vorbeigehen bemerke ich hier, dass die Theologen in Folge des Gesagten wohl Recht haben, wenn sie behaupten, dass, obschon der böse Geist Gott nicht liebt, sondern hasst und sich in dem Zustande eines wasserscheuen Thieres befindet, welches nicht mehr trinken kann, — doch dieser Geist, eben weil er immer nur einseitig oder subjectiv bleibt, auch nur ein tantalischer oder potentieller bleibt, sowie auch die Liebe Gottes durch seine (des bösen Geistes) Schuld nur potentiell bleibt, d. h. nicht aus der Potenz in die wirkliche Actualität oder Effectivität für ihn überzugehen vermag.

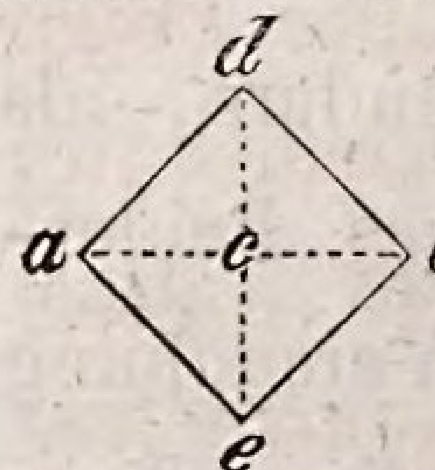
Ist es aber in unserem Beispiele dem Agens A nicht gelungen, mich ihm zu unterwerfen und als Gewalt sich in und über mir geltend zu machen, so habe umgekehrt ich gegen selbes

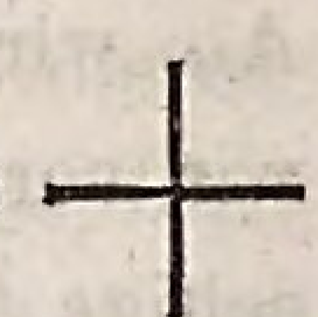
nun Macht gewonnen, und was in mir vor diesem Conflict oder vor der Versuchung nur noch Potenz oder möglich war, ist nun als Stärke, als Charakter, wie man sagt, wirklich in mir geworden oder in's Leben getreten. Beide, sowohl Ich als das Agens A, wir befinden uns folglich nach der Versuchung anders, als wir vor dem Eintritt in selbe waren, und wenn dieses beiderseitige Anderssein, diese Transmutation der Erfolg der Versuchung war, so kann wohl kein Zweifel darüber obwalten, dass diese beiderseitige und wechselseitige Veränderung der Zweck und die Absicht der Versuchung selber war, womit wir denn für eine Theorie der letzteren Grund und Boden gewonnen haben. Nach dieser Theorie wird als erste Folge nicht nur jene flache und wirklich einfältige Vorstellung der Versuchung als blossen Vorwitzes zurückgewiesen, sowie eingesehen, dass ich eine Versuchung nicht eigentlich böse nennen kann, insofern selbe das nothwendige Mittel und nothwendige Medium für mich ist oder sein kann und soll, um mich die Herrschaft über diejenige Macht oder Potenz gewinnen zu machen, welche an mich, wie es schien oder auch war, freilich unmittelbar mit der Absicht heran kam, mich ihr zu unterwerfen, mich ihr zu conformiren, mich ihr einzuverleiben oder mich zu ihrem Abbilde zu gestalten. Im Gegentheile sehe ich nemlich ein, dass ich auf keine Weise eine solche Macht unter mich zu bringen vermöchte, falls selbe nicht vorher mir gegenüber, sich gleichsam mit mir messend gestellt sich befunden, denn es genügt bekanntlich nicht, im Kampfe nur zu bestehen oder unbesiegt aus ihm zu treten, sondern nur die im Kampfe gewonnene freie Unbesiegbarkeit, weil Unangreifbarkeit, ist die Siegesbeute, welche allein dem Kämpfer genügen soll.

Neunte Vorlesung.

Wir haben uns in der letzten Vorlesung einer Einsicht genaht, welche der Philosophie bis jetzt fremd geblieben ist, der Einsicht nemlich in den Verband und in die Untrennbarkeit des

Gesetzes der Reaction und jenes der Subordination, der Zuordnung und Unterordnung, in deren Mitte als den vier Weltgegenden oder Cardinalpuncten jedes Seiende als bestehend nur begriffen werden kann. Dieses Doppelgesetz wird durch die Figur des Quaternars



oder was dasselbe bedeutet, des Kreuzes 

(mit welchem Kreuz die Alten durchaus die Mitte oder das Centrum bezeichneten) angezeigt. Dieses Kreuz erhält hiemit eine tiefere Bedeutung, als die meisten Theologen ihm vom bloss historischen Standpuncte aus zu geben wissen, so wie dieses Kreuz noch jetzt in der Ziffer 4 an die pythagoräische Tetras erinnert, und den Schlüssel zur richtigen Weltanschauung darbietet. In diesem Kreuz oder Quaternar fällt nemlich der Aufgang als Anfang in d, der Untergang in e, jener gibt, dieser empfängt, wogegen a und b, das Dextrum und Sinistrum in der universellsten Bedeutung, reagiren, d. h. das active und das reactive Princip als das expansive und contractive in ihrer Coordination oder auch in ihrer Opposition vorstellen. Unsere neueren deutschen Naturphilosophen haben dieses letztere Gesetz der Coordination abstract und ohne jenes der Subordination gefasst, und sind darum im polarischen Dualismus stecken geblieben, obschon selbst im Falle einer polarischen Spannung (z. B. der elektrischen, welche ihrer Naturanschauung einzig zum Grunde lag) es einleuchtend ist, dass diese jedesmal nicht, wie sie sagen, in einer blossen Indifferenz, sondern in einer Subordination endet, wie denn gleichsehr in der Natur- als in der Geistesregion keine Entscheidung eines Conflicts ohne eine Subordination oder Subjection möglich ist, und dieser Conflict, als Kampf, selber keinen andern Zweck und Ausgang haben kann.

Ich habe bereits anderswo, (nachdem ich bereits vor dreissig Jahren in einer kleinen Schrift: Ueber das Pythagoräische Quadrat*) dieses Doppelgesetz der Coordination und Subordination

*) Ueber das Pythagoräische Quadrat in der Natur oder die vier Weltgegenden. Tübingen (Cotta) 1798. Wieder abgedruckt in den Bei-

wieder in die Philosophie eingeführt) eine fruchtbare Anwendung desselben auf die Construction des inneren Kreislaufs des Lebens oder der nur zwischen diesen vier Cardinalpuncten geschehenden Bewegung des Lebens gemacht, und wir werden in der Folge selbe in einem weitern und umfassenderen Sinne als Schema der Societät nachweisen, als Bonald dieses vom Ternar des Vaters, der Mutter und der beiden untergebenen Kinder versuchte, indem wir zeigen werden, wie die von Oben niedersteigende, religiöse oder Gottesliebe nicht nur in der Horizontale oder in der Coordination als Menschenliebe sich ausbreitet, sondern auch absteigend zur Natur diese zu sich erhebt, wie also Religion, Moral, Cultur oder Physik als Kunst aus einander hervorgehen und untrennbar mit einander zusammenwirken. Hier aber genügt es uns, dieses Doppelgesetz in seiner Anwendung auf die Versuchung als den uns dermalen beschäftigenden Gegenstand zu betrachten.

Wenn also, wie wir vernahmen, in der Zeit Action und Gegenaction sich widerstreitend entgegenstehen und diese Widersetzlichkeit eine Versetztheit aussagt, so begreifen Sie aus dem Gesagten leicht, dass einer solchen Widersetzlichkeit nur eine Versetztheit der Subordination zum Grunde liegen kann, oder eigentlich eine Unentschiedenheit der letzteren, so dass nemlich durch die Herstellung der normalen Subordination, folglich durch Aufhebung einer ihr widerstreitenden abnormen auch jener Conflict, die Widersetzlichkeit oder Spannung zwischen der Action und Reaction verschwindet, und zwar nicht, als ob letzte hiemit selber aufhörte, sondern so, dass aus der feindlichen und hemmenden Coordination eine freundliche und helfende hervortritt. Hiemit ist aber das Wesen der Versuchung und zwar sowohl der primitiven Versuchung vor dem Fall der Creatur (z. B. des Menschen) in die Zeit, als auch der secundären und durch eine Zeit hindurch protrahirten Versuchung ausgesprochen.

Was nun die primitive Versuchung betrifft, so gebe ich Ihnen Folgendes zu bedenken:

trägen zur dynamischen Philosophie im Gegensatze der mechanischen. Berlin, Realschulbuchhandlung, 1809, S. 80—105. S.

Wenn schon Gott de jure wie de facto eigentlich für die Welt oder Creatur überall den Aufgang oder den wahren Orient (das absolute Oben) einnimmt und die Creatur somit Ihm immer sich subordinirt (unter ihm) befindet, so hat es doch dem freien und liebenden Gott nicht genügt, bloss durch seine Macht diese Superiorität über die Creatur geltend zu machen, sondern Ihm genügte nur, von der freien und liebenden Creatur diese Superiorität zugleich als freie Huldigung zu empfangen, in welchem Sinne die Theologen sagen, dass die Verherrlichung Gottes Zweck seiner Schöpfung war. Um aber diesen Zweck zu erreichen, musste Gott gleichsam von seinem Throne herabsteigen, um durch die Creatur auf selben wieder frei erhoben zu werden, er musste sich gleichsam zum nur möglichen Gott zurückziehen, um neuerdings aber nur mit und durch die Creatur selber zum wirklichen Gott sich zu erheben, d. h. Gott musste sowohl unter die Creatur als auch ihr gegenüber treten, um nicht nur von Neuem über sie sich zu erheben, sondern auch um hiebei die Creatur selber seiner Wiedererhebung als gleichsam seiner Wiedergeburt durch und mit jener theilhaft zu machen, um durch dieses Opfer der Liebe die Creatur in das zweite und nun vollendete Stadium ihrer Existenz erheben zu können und zu erheben, um sie aus einer Creatur Gottes zum Kinde Gottes zu veredeln. Kind Gottes aber konnte sie nur durch Geburt Gottes in und durch sie werden; der Mensch konnte nicht für sich göttlich werden, falls Gott nicht menschlich in ihm geworden. Die Vollendung des Menschen ist ohne die Menschwerdung Gottes nicht zu denken und nicht zu begreifen. Denn diese Vereinung (nicht Confundirung) der göttlichen und der menschlichen Natur hätte auch ohne des Menschen Fall, nur auf andere Weise, geschehen müssen. Der Begriff der wechselseitigenEingeburt als Bedingung der wechselseitigen Conformation ist übrigens schon im Begriffe der Liebe enthalten, wenn schon diese wechselseitige Eingeburt anders zwischen dem Schöpfer und Geschöpfe und anders zwischen den Geschöpfen unter sich stattfindet.

Aus dieser kurzen Darstellung, welche ich nur flüchtig hier aufstelle, weil das tiefe Geheimniss der Schöpfung hiebei gerügt

wird, sehen Sie wenigst jetzt schon den crassen Irrthum aller jener Naturalisten ein, welche diesen Reascensus des Schöpfers mit seinem Geschöpfe, diese, wenn man sich unschicklich so ausdrücken wollte, durch Eingeburt und folglich durch Wiedergeburt Gottes selber geschehende Wiedergeburt des Geschöpfes für die primitive Geburt Gottes nehmen und behaupten, dass Gott, nicht etwa aus Liebe in die untersten Orte der Schöpfung frei hinabgestiegen sei, sondern dass er, wie jener blinde Maulwurf, nur von unten herauf so lange gewühlt habe, bis er, glücklicher aber doch blinder Weise, im Menschen, d. h. in dem Philosophus zu sich selber gekommen sei. Diese Naturphilosophen wollten uns das Auge für die Wunder der Naturgeburten öffnen, und erblindeten uns für die Wunder der göttlichen Liebe.

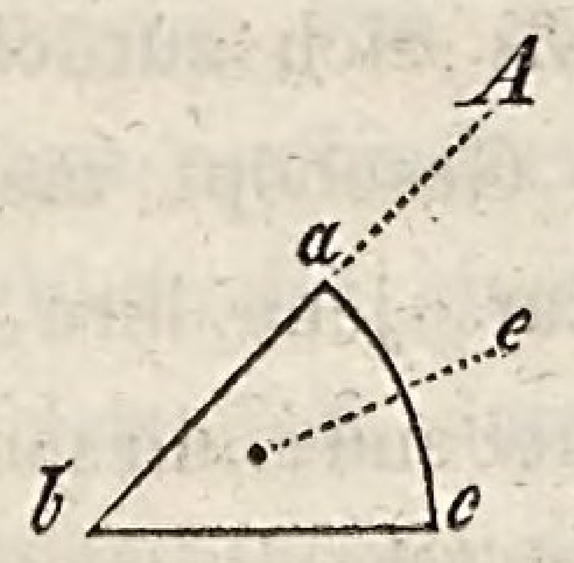
Was nun von diesem Descensus und Reascensus der Liebe Gottes für die noch nicht gefallene Creatur gilt, dasselbe gilt, nur auf andere Weise zwar, von diesem Descensus und Reascensus derselben Liebe, als aus Sünde, Schmerz und Tod erlösender Liebe, und es ist ebenso ungeschickt von mehreren Theologen, wenn sie über den Unterschied dieser zwei Weisen oder modi der Auffassung der göttlichen Liebe ihre Identität übersehen, als es die Liebe d. h. das Sein Gottes leugnerisch von den Philosophen ist, wenn sie beide diese ihre modi leugnen, und es genügt hier, Ihnen die Ueberzeugung gegeben zu haben, dass weder die primitive Versuchung der Creatur, noch die secundäre in der Zeit ohne die Liebe Gottes begreiflich ist, dass diese Liebe, wenn schon im Incognito sich haltend doch beiden präsidirt, mit andern Worten, dass es derselbe Gott ist, der uns sucht, selbst wenn er uns in der Zeit durch Versuchung heimsucht.

Ich will Ihnen nun nur noch zur Uebung ihres weiteren Nachdenkens zwei Anwendungen dieses unseres Begriffes der Versuchung bemerklich machen, und zwar wollen wir unsere Theorie der Versuchung zuerst auf die Function des Anschauens und Erkennens in Anwendung bringen. Es sei nemlich A ein Irrthum, welcher meiner Intelligenz sich naht, so wird selber vermöge seiner natürlichen Tendenz für Expansion odes seines Proselytismus, die ihm mit der Wahrheit gemein ist, sich in meiner Intelligenz

erst zu fassen suchen, indem er alle ihm analogen, in letzter gleichsam zerstreut liegenden und in der Wahrheit noch nicht gefassten Elemente zu sammeln streben wird, um erst durch diese Conjunction sich zur wirklichen Macht (force) zu ergänzen. Denn der Irrthum sucht sich zu systematisiren, wie die Wahrheit; wer den Stammbaum der letzteren kennt, wird auch jenen aller Irrthümmer entwerfen können. Wie sich die Feilspäne gegen den über sie gehaltenen Magnet erheben, wird sich folglich alles, was in meiner Erkenntniss jenem Irrthum entspricht, selbem zukehren. Es wird also Scheidung und Opposition, es wird Gährung und Trübung in meinem Geiste eintreten, und es ist hier eine wahre Versuchung, die ich als eine Krise durchzugehen und sie zu bestehen habe, — eine Versuchung des Erkennens, aus der dieses entweder siegreich und strahlend (denn alle Strahlung entsteht nur auf diese Weise und das Licht ist Siegespracht), oder besiegt und jenem Irrthum heimgefallen, hervorgeht. Auch habe ich mich durch diesen Sieg nicht nur gegen den Irrthum erhalten, sondern meine Erkenntnisskraft ist gewachsen, wie denn alles Wachsen als Bekräftigung nicht ohne Entkräftigung eines Andern möglich ist, was anfangs mein Erkenntnissvermögen hindernd und hemmend (obstacle) war, ist nun selber förderndes Mittel geworden, und was in jenem Schema in dem Niveau der Reaction mir entgegenstand, ist nun dienend in die Subjection hinunter gestellt worden, so wie die helfende Reaction hiemit hinaufgehoben worden ist. In diesem Sinne sagt Tertullian (indem er von der ecclesia pressa, militans et triumphans spricht), dass jede Häresis als Versuchung der Kirche gegenübertritt, in welche Versuchung also diese eingehen soll, um aus ihr siegreich und mit der Siegesbeute einer neuen Confirmation und Definition der Regel oder des Dogma wieder hervor zu gehen.

Ein zweites und täglich, ja in unserem materiellen Zeitleben ununterbrochen, nahes Beispiel der Versuchung gewahren wir im Wachsthum, in dem Bestand, so wie in der Abnahme oder in dem Verfall oder Vergehen der organischen Wesen; denn so lange das organische Individuum die versuchende Einwirkung des siderischen und elementarischen (ausser der Einheit und Harmonie)

in Zeit und Raum nicht geeinten Wirkens besteht und überwindet, gedeiht seine Existenz; so wie selbes aber diesen Versuchungen nicht mehr zu widerstehen vermag, gewinnen diese Potenzen die Oberhand, und conformiren sich endlich das organische Gebilde völlig, oder dieses wird in ihnen aufgelöset, d. i. die Elemente treten, jedes in seine geschiedene Gestalt, wieder aus ihm hervor. Um aber das Wesen der hier bemerklich gemachten siderisch-elementarischen Versuchung eines materiellen Gebildes einzusehen, müssen sie bedenken, dass letzteres nur in der Einheit oder der harmonischen Zusammenfassung seiner Elementar-Principien und Actionen besteht, dass also jeder vereinzelte oder nicht harmonische Eingriff einer gleichen äusseren Potenz den Auseinandertritt derselben in dem Gebilde sollicitirt. Wenn z. B. das Wesen A auf das Wesen a in e einwirkt,



so sucht es die Action a und ihre Harmonie mit b und c zu brechen und falls es ihm gelingt, falls das organische Wesen nicht in demselben Verhältnisse durch Hilfe von b und c jenen Einfluss von A überwindet, so muss das Auseinandertreten der Elemente wirklich geschehen.

Zehnte Vorlesung.

Wenn Sie, meine Herren, meiner letzten Vorlesung mit einiger Aufmerksamkeit gefolgt sind, so werden Sie sich abermals davon überzeugt haben, dass nur die gänzliche Verkennung des Wesens der speculativen oder centralen Erfassung eines Gegenstandes diese mit der abstracten vermengen kann, indem letztere allerdings von jenem in der Fülle seiner Wirklichkeit und Concretheit sich abkehrt, wogegen erstere oder die echt speculative

Forschung in ihren Gegenstand eindringend ihn in der Mitte erfasst und also nie anders als lebendig, oder, wie man auch sagt, praktisch sich erweisen kann. Ich habe Sie nemlich, indem ich nur unseren bisher eingeschlagenen Weg der Speculation über das Wesen der Zeit verfolgte, in der letzten Vorlesung bereits mit einem Weltgesetze bekannt gemacht, welches für die Philosophie der Geschichte, somit auch für die Societätsphilosophie nicht nur von der grössten Bedeutung und Wichtigkeit ist, sondern welches auch den Unterschied unserer Behandlung dieses Gegenstandes vor allen andern ältern und gegenwärtigen in ein helles Licht stellt.

Wenn man nemlich zur Einsicht gelangt ist, wie und warum mit dem ersten Auftreten oder Wirklichwerden des Geschöpfs der Schöpfer sich gleichsam als sich zurückziehend oder sich anhaltend nur als dem freien Geschöpf möglich sich zeigen wollte, nemlich damit diese Creatur, jene ihre erste Wirklichkeit an den Schöpfer wieder frei aufhebend, diesen und nur durch und mit ihm sich wieder zu verwirklichen vermöchte, welche zweite Verwirklichung als die vermittelte des Geschöpfs nun freilich als die einer zweiten, höheren Potenz gegen die erste betrachtet werden muss, so wie dasselbe suo modo selbst von der durch die freie Huldigung des Geschöpfes bewirkten zweiten und gleichfalls vermittelten Verwirklichung als der nun wahrhaften und bleibenden Verherrlichung Gottes gilt, von welcher die Theologen darum mit Recht sagen, dass selbe der Zweck und das Ende, nicht der Anfang der Schöpfung freier Wesen sei, wenn, sage ich, diese in meiner letzten Vorlesung mitgetheilte Einsicht von Ihnen festgehalten wird, so fällt vor Allem jene auch die Frommen noch immer heimlich drückende und mit Scrupeln anfechtende Bedenklichkeit weg, dass es doch Gott ungeziemend scheint, dass ihm sein Geschöpf nicht gleichsam auf den ersten Wurf gelungen, sondern dass selbes nur gebrechlich, verderblich, somit unfertig gerathen sei, darum einer Nachhilfe, Correctur oder Flickerei bedürftig. Dieser Einwurf, sage ich, welcher bedeutender sich zeigen würde, falls die frommen Elihu's aller Zeiten ihn nicht

absichtlich als advocati dei grossentheils verschwiegen, bemäntelten oder verheimlichten, fällt nun aber weg, wenn man sich zufolge des Gesagten überzeugt, dass und warum das Geschöpf nicht als Kind Gottes geschaffen werden, und dass selbes diese Kindschaft nur durch eine wechselseitige Eingeburt Gottes in sie und ihrer in Gott, folglich nicht etwa, wie die Naturphilosophen sagten, durch Selbstaffirmation der Creatur, sondern durch eine Affirmation Gottes durch sie, somit durch einen Vermittelungsprocess erlangen konnte. Wenn aber schon dieser einen höhern Ascensus der Creatur in Gott bezweckende tiefere Descensus des letztern in jene von Seite Gottes als ein Opfer der Liebe betrachtet werden muss, ja wenn man gleichsam das Risico der göttlichen Liebe hiebei nicht verkennen kann, so haben Sie doch aus dem früher hierüber Gesagten bereits die Einsicht gewinnen können, dass dieser Uebergang von dem ersten Stadium des Seins der Creatur in ihr zweites vollendetes nicht nothwendig durch das Medium einer Zeit geht oder ging, welche letztere vielmehr erst begreiflich wird für den Fall, dass die Creatur den centralen Uebergang aus jenem ersten Stadium (der Labilität) in das zweite nicht gemacht oder unterlassen und selben nun gleichsam peripherisch oder auseinander gelegt zu wiederholen und nachzuholen hat. Und nur von diesem letztern Standpuncte aus kann man sagen, dass so wie für das Geschöpf eine Geschichte entstund, auch Gott aus Liebe zum Geschöpf in diese Geschichte eingegangen und sich selber als Evolutionsprincip derselben, als leitender Genius der Menschheit und als ihr oberstes leuchtendes Gestirn kund gegeben hat. Ich brauche Ihnen nun aber wohl nicht zu sagen, wie sehr diese unsere Anwendung des Begriffs der Geschichte auf Gott von jener naturphilosophischen verschieden ist, welche von der Liebe Gottes zum gefallenen Geschöpf abstrahirend und diese ignorirend, nicht nur ein solches Aufsteigen Gottes in und mit der Creatur für Gott selber als primitiv nimmt, sondern als dem Bedürfnisse Gottes zu seiner eigenen Selbstvollendung, Selbstausgeburt oder dem Zusichselberkommen und Sichsubstanziren als Geist dienend, so dass das Geschöpf dem Schöpfer beiläufig das wäre, was manchem Thiere zum

Behufe seiner Selbstausbildung das Hervortreiben einer Schale oder eines Gehäuses ist.

Wohin aber derlei monströse und wirklich abominable Vorstellungen, falls sie consequent durchgeführt und nicht synkretistisch zum Theil wieder dissimulirt werden, in der Philosophie der Geschichte führen, davon können Sie sich in Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts und in seiner dort aufgestellten Ansicht von der Weltgeschichte nach den von ihm angegebenen vier Epochen des orientalischen, des griechischen, des römischen und des germanischen Reichs überzeugen. Eine Ansicht, welche eigentlich das Verhältniss des Schöpfers zum Geschöpf umkehrt (nemlich gegen die bisherigen Ansichten) indem die Philosophen und auch viele Theologen sonst Gott durch seine Einsamkeit *) und gleichsam Langeweile zur Schöpfung sich bestimmen lassen, wogegen Hegel den Weltgeist, (man weiss nicht ob hierunter der Spiritus dei oder der Spiritus mundi immundi gemeint ist) von unten herauf auf Kosten seiner Geschöpfe und durch alle ihre Gebrechen hindurch sich hinauf arbeitet, hiedurch immer mehr zu sich selber kömmt und sich als Geist substantialisirt, so dass dieser Weltgeist oder Gott nur nach zurückgelegter sämmtlicher Weltgeschichte, und über dem Schutt untergegangener und von ihm mit Recht fallen gelassener Weltepochen und Katastrophen und aller hiezu an die Reihe gekommener Völker und Individuen endlich absolut einsam und ohne alles Geschöpf zurück bleibend seine Absolutheit zu erreichen vermöchte. Ich sage mit Recht, dass diese Vorstellung, wie sich auch Prof. Dobmayer ausdrückt, abominabel ist, obschon es nicht schwer fallen würde, in ihr die Carricatur einer Wahrheit nachzuweisen, worüber wir noch in der Folge uns zu erklären Gelegenheit finden werden.

Wie gesagt, haben nun aber die Theologen sowohl als die Philosophen den hier wie schon früher von uns behaupteten Eingeburtsprocess Gottes in die Creatur so wie dieser in ihn sowohl

*) Anders ist auch Schiller nicht zu verstehen in dem philos. Briefwechsel zwischen Julius und Raphael. — Vergl. Baaders Werke II, Einleitung des Herausgebers, LI—LII. S.

zur Vollendung und Bewahrung der letzteren als zur Verherrlichung Gottes als Zweckes der Schöpfung — theils nicht gekannt, theils verkannt nnd entstellt, indem sie selben ktisiomorphistisch oder creatürlich fassten, nemlich so wie etwa Creaturen wechselseitig, eine in die andere, in ihrer Liebe sich eingebären. Die Folge hievon war nun, dass diese Theologen und Philosophen freilich den Zusammenhang der Zeit und Geschichte mit dem Abfall der Creatur gleichfalls nicht einsahen, folglich auch jene primitive Eingeburt mit der für die gefallene Creatur nöthig wordenen, diese erlösenden, durch Schmerz in Tod gehenden Wiedergeburt vermengten, hiemit sich aber endlich selber eine Binde vors Auge legten und das Verständniss der Zeit als einer Religions- und Erlösungsanstalt sich unmöglich machten. Und so blieb denn das Christenthum in seiner universellsten und tiefsten, alle Zeiten wie alle Räume befassenden Bedeutung verkannt und ungekannt und den Theologen fiel nur nicht bei, dass um dieses Christenthum zu beweisen, nichts Geringeres nöthig sei, als zu beweisen, dass jeder in die Zeit geborene Mensch als solcher wenigst in der Anlage ein geborener Christ oder christlich ist, so wie man zu beweisen hat, dass jede zum Emporwachsen in das Sonnenreich bestimmte Pflanze in der primitiven Anlage bereits als sonnisch erkannt werden muss, weil ohne diese Conjunction desselben inneren und äusseren Sonnenwirkens oder Sonnenlebens die Pflanze nicht zum Sonnenbilde, zum Sonnenleib oder zur Inwohnung der Sonne in ihr gelangen könnte. Und gestattet etwa, frage ich den Theologen, jener Spruch des Apostels „dass der Mensch in Jesu versehen ward, ehe der (Zeit-) Welt Grund gelegt worden“ eine minder tief gehende Begründung des Princips unserer Religion, als diejenige ist, welche wir hier aussprechen?

Wenn indess die Perspective, die ich Ihnen, meine Herren hiemit schon hier als Ziel unserer Forschungen über das Wesen der Zeit eröffne, Ihnen erfreulich und Sie ermuthigend sein muss, so dürfen Sie indess darum doch ja nicht glauben, dass der Weg, den wir bis dahin noch zu wandeln haben, nur ein leichter und bequemer Spaziergang unter und auf Blumen sein wird. Auch

die Speculation hat so wie die Tugend ihre Dornenkrone und jenem Spruche der Alten: „Dii omnia laboribus vendunt“ kann man auch in Bezug auf die Erkenntniss beifügen: et doloribus, ja die Warnung: „Fürchte das Leichte“ gilt für die Speculation als Kopfbrechen nicht minder als für das Brechen und Zerbrechen des Herzens, um Tugend oder Stärke des Charakters zu gewinnen. Und wenn Gott auch bisweilen den Seinen etwas im Schlafe und ohne ihr Zuthun gibt, so lässt er ihnen doch die Auslegung der gegebenen Träume im Wachen über.

Es ist nemlich dieselbe Ursache, welche es der göttlichen Liebe nicht selten schwer macht, ihren Zweck bei der Durchführung des Menschen durch die Zeit mit ihm zu erreichen, und welche es dem Beobachter oft schwer macht, diese Wege der Vorsicht in der Zeit oder Geschichte zu begreifen, weil theils der Leichtsinn und die Unachtsamkeit, theils die Bosheit der Menschen diese Liebe immer wieder gleichsam aufhalten und sie nöthigen, andere und neue Wege einzuschlagen, ja nicht selten dem Anscheine nach sich völlig zurück zu ziehen, um nur im tiefsten Incognito ihr Werk fortsetzen zu können. Denn wenn auch schon das göttliche Gesetz der Zeit dasselbe bleibt, und wenn es schon immer nur durch den Menschen selber in Erfüllung gehen muss, so hängt es doch vom Verhalten des Willens des letzteren ab, ob dieses Gesetz mit und für ihn, oder dem Anscheine nach ohne ihn, oder endlich selbst gegen ihn sich durchführt. Fata volentem ducunt, nolentem trahunt. Man begreift aber leicht, dass hiemit die Weise der Erfüllung desselben Gesetzes durch denselben Menschen anders sich gestalten wird und muss, jenachdem der Mensch mit oder ohne oder selbst gegen Gottes Willen will. Denn die Freiheit des Willens des Menschen äussert sich in der Zeit allerdings auf diese dreifache und nicht, wie man allgemein bis jetzt annahm, nur auf eine zweifache Weise. So z. B. ist der Normalgang der Zeitevolution mit dem Collectivum in ihr sowohl als mit einzelnen Völkern, Familien und Individuen still und ruhig, ja schier unmerklich; er geht aber doch auch öfters durch Krisen und Perturbationen als Evolutionskrankheiten hindurch; die ruhige, evolutionäre Bewegung schlägt sodann in eine revolutionäre Be-

wegung um, ja die göttliche Liebe macht gleichsam selbst auf einige Zeit einem partiellen Weltgerichte Platz. Unleugbar befinden wir uns dermalen in einer solchen Krisis befangen und in ein solches partielles Weltgericht eingerückt, und wenn Sie mich, meine Herren, fragen, mit welcher früheren Zeitepoche ich unsere gegenwärtige vergleichen möchte, so würde ich Sie unbedenklich auf die Zeit des Sturzes und Verfalls des römischen Reichs hinweisen, weil dasselbe Gericht, welches zu jener Zeit über jenes Weltreich erging, dermalen über die letzten Formen und Reste des zwar noch in seinen Ruinen ehrwürdigen und uns lehrreichen Reichs des Mittelalters ergeht. Wie nun aber jene uncultivirten Barbaren des Nordens zu jener Zeit, vom Verwesungsgeruch des römischen Staates angelockt, unrecht gethan haben würden, sich als die Besieger dieses Staats zu brüsten, weil sie doch nur als blinde Werkzeuge diese Zerstörung bewirkten, so ist es gleichfalls nur lächerliche Prahlerei, wenn unsere modernen Wilden (Jacobiner) lediglich ihrem Witze, ihrem Geiste und ihrer Kraft das Gelingen ihrer Angriffe auf die letzten noch bestandenen und bestehenden Reste der Formen und Institutionen des Mittelalters oder auch, wenn man will, des germanischen Reichs zuschreiben.

Wir werden in der Folge ein Gesetz bemerklich machen, nach welchem in Societät, Wissenschaft und Kunst jedem partiellen sogenannten Weltgerichte im Reiche der Natur wie der Ethik, von welchem wir sprechen, die Erscheinung gewisser zerstörender, apogryphischer, sophistischer Wesen vorhergeht, wie selbst in der Apokalypse dem allgemeinen Weltgerichte das zum Vorscheinkommen solcher Wesen als neuer Insecten vorhergeht, und es ist ein lächerliches Thun, wenn solche Wesen ihren Zerstörungs- und Skeletirungstrieb, von welchem sie gleich den kritischen Ameisen oder Termiten besessen sind, für einen socialen oder wissenschaftlichen constituirten Organisations- und Bildungstrieb uns geben wollen. Dieser lächerlichen Anmaassung unserer Desorganisateurs steht aber freilich die nicht minder lächerliche ihrer Gegner, der Illiberalen, entgegen, welche, noch immer von Restauration des Mittelalters träumend und schwätzend, obschon hier nicht Schwache restaurirt, sondern wirklich Verstorbene wieder

auferweckt werden müssten, mit aller Hartnäckigkeit der Bigotterie die Hoffnung nicht fahren lassen wollen, die erstorbenen Formen dieses Weltreichs durch ihre Schreibfedern wieder zu restauriren, so wie der alte König Lear mittelst einer Pflaumfeder an dem Leichname seiner geliebten Cordelia sein Experimentiren nicht aufgeben wollte.

Eilfte Vorlesung.

Wenn sich, sagt J. Böhme, ein Ding anfängt, d. i. aus dem anfangslosen, selber nicht angefangen habenden oder angefangenen und eben darum Alles anfangenden und endenden Ungrund dem Immer und Ueberall (Sempiternitas et Ubiquitas) heraustritt, d. h. in ihm urständet, hiemit aber doch in ihm bleibend, weil er eben nur als Omnitenens der Omnipotens und Omnipräsens ist und bleibt, — so geht ein solches Ding vorerst in die Möglichkeit einer Zeit und eines Raumes als in die Möglichkeit einer ab- und ausschliessenden Abtheiligkeit jener Omnipraesentia, und in diesem Sinne könnte man hier, obschon uneigentlich, von einer Definition (Verendlichung) des Absoluten mit Spinoza als von einer Determinatio, welche Negatio sei, sprechen. Wenn aber dieses Zeiträumliche vom Ende als der Ewigkeit wieder ergriffen und gleichsam in die Mitte genommen wird, so ist's wieder in seinem eigenen Ewigen, daraus sich's hat durch eine Compaction oder Schiedlichkeit eingeführt, aber nun als zur Ewigkeit bestätigt, und nicht etwa als von dieser wieder in sich verschlungen und vernichtet, sondern wie selbe als Mittel zwischen Anfang und Ende hervortrat, womit, wie wir vernahmen, seine Wirklichkeit gleichsam seinen Producens zurück in die Aufhebung oder blosse Möglichkeit treten zu machen schien, tritt es nun, nachdem Anfang und Ende sich wieder in ihm finden, mit seiner Mitte in die ewige Mitte, und zwar so, dass beide Mitten sich, wie der Geometer sagt, decken, womit denn erst beide, Geschöpf und Schöpfer, zusammen ihre Wirklichkeit manifestiren und die Determinatio

sich nicht nur nicht als Negatio, sondern als doppelte Positio zeigt. Hiemit wird nun jene actuose Gleichwichtigkeit des Geschöpfs mit dem Schöpfer fixirt, von der wir in einer vorhergehenden Vorlesung hörten, und eine solche Creatur besteht nun ewig im Ewigen, indem selbe immer aus ihm wieder anfängt, immer in selbem wieder endet, indem das Ewige sich in ihm, und es sich im Ewigen auf solche Weise ewig verliert, beide, sich ewig in einander und durch einander erneuend und gebärend, sich wieder in einander finden, wie denn der Liebende sich im Geliebten nur dadurch immer findet, verjüngt oder neugebirt, dass er sich nimmer in sich sucht, sondern immer nur im Geliebten. So dass der Spruch: „Quaerite regnum coelorum et caetera adjicientur vobis“ durch die Liebe erklärt wird, insofern dem liebenden Sein sein eigenes abgeschiedenes Sein wirklich immer nur adjicirt oder gegeben wird, und eben dieser beständige Fund seiner Selbheit der beständige Lohn seines beständigen Verlierens derselben an den Geliebten, ja das beständige Wunder seines beständigen Wiedererstehens aus und in ihm ist. Ein solches Geschöpf, sagt J. Böhme, ist nun nicht mehr sein eigenes Etwas, sondern es ist das Etwas, das Nichts geworden, wie es aus diesem Nichts hervorging oder in ihm enstand. Unter dem Worte Nichts versteht aber J. Böhme, wie der Apostel Paulus, eben nur die reine Productivität, das reine Producens, als das Nichts oder die Negation und Abwesenheit alles Producirtseins oder Productseins und nicht etwa jenes sinnlose Zero, jene Indifferenz unserer Naturphilosophen, in welcher die Creaturen zu Grunde gehen, anstatt in ihr zu gründen. Was aber zu Grunde geht, das geht nicht zu oder in Gott, sondern, wie der gemeine Mann sagt, zum Teufel. Eben weil die Wirklichkeit oder das Wirken dieses Etwas als Productes und das Wirken oder die Wirklichkeit des Nichts als Producens sich nicht nur nicht widersprechen, nicht nur nicht indifferent gegen einander sind, sondern sich wechselseitig bedingen, sind nun beide in eine solidäre, unauflösbare, wahrhaft sacramentale Verbindung eingegangen, und man würde dem Einen das Sein und Leben nehmen, falls man dem Anderen es nähme. Denn Gott ist doch so gewiss als das

Geschöpf, so wie dieses so gewiss wie Gott ist, wenn auch unter den Philosophen in der Regel die Einen das Dasein Gottes nur durch Leugnung des creatürlichen Seins, die Andern das creatürliche Sein nur durch Leugnen Gottes vindiciren zu können glauben.

Ich kann es hier nur vorläufig bemerken, und werde es in der Folge ausführlich Ihnen, meine Herren, darlegen können, dass und wie alle Philosophen bis auf J. Böhme nicht nur die immanente Production als Selbstgebärung oder Selbstmanifestation mit der emanenten Production, nicht nur also die primitive Production mit der secundären oder der sogenannten Fortpflanzung vermengten, eine durch die andere erklären wollend und hiemit beide unbegreiflich machend, sondern dass sie das Haupt- und Fundamentalgesetz aller Production, nemlich jenes ihrer Vermittelung oder des Durchgangs durch zwei Stadien eines Seienden theils völlig ignorirten, theils missverstanden, in welcher Ignoranz und Missverständniss denn auch der hauptsächlichste Grund aller bisherigen Seichtigkeit und Schlechtigkeit unserer Theorie der Zeit zu suchen ist. Denn wenn schon unter den neueren Philosophen Hegel von diesem Gesetze der Vermittelung aller Production und Manifestation eine Anwendung versuchte, wie derselbe denn sein ganzes philosophisches System hierauf baute (nemlich auf den Gedanken von der Entäusserung der Idee in und als Natur, und von dem Wiederhervorgang und der Wiedererhebung der entäusserten Idee aus der Natur als Geist), so ist doch diese Anwendung der J. Böhme'schen Idee bei Hegel leider zu einer Caricatur ausgeartet, indem derselbe die Idee in ihrer Entäusserung als Natur als einen Abfall von sich darstellt, und von der Wiederaufhebung der Natur spricht, die er sofort mit der Creatur vermengt, somit dem naturphilosophischen Radicalirrthum gemäss den Schöpfungsact mit dem Selbstmanifestationsact Gottes identificirt, und nichts von der Erhebung dieser Natur in die Idee als Geist, d. h. von der Verklärung und ewigen Vermählung der Natur mit der Idee weiss und spricht. J. Böhme dagegen lässt nicht etwa die absolute Einheit selber sich in ihrer Selbstmanifestation, so wie in deren Nachbild als

in der creatürlichen, in einer Natur oder Creatur aufheben, entäussern oder in sie abfallen und verfallen, sondern er zeigt, wie mit dem Ausfluss oder Ausgang aus dieser Einheit, welcher Ausfluss eben jene Idea ist, zugleich ein Selbstisches, von diesem Ausfluss Unterschiedenes, entsteht, welches sich zur Natur treibt, um, indem es sich auf die Spitze getrieben, in die Idea einzugehen, so wie die Idea in die Natur, womit die ideelose Macht zur Idee, die machtlose Idee zur Macht kömmt, und womit beide vereint und vermählt in die Einheit aufgenommen werdend deren Manifestation als der des Göttlichen in dieser ihrer Vermählung von Natur und Geist, von Feuer und Licht, dient, ein Reascensus (Himmelfahrt) in die Einheit, welcher zugleich mit einem Descensus, d. h. mit dem Urstande der Leiblichkeit zusammenfällt. Denn die Natur, sich gleichsam am Geiste versehend, bildet diesen plastisch dem Geistbilde nach, wesswegen die Alten die Natur den Affen des Geistes nannten, und in dieser Hinsicht ist das alte deutsche Wort: Anstarren als Anschauen bedeutend. Aus dieser kurzen Anzeige der Hauptmomente der J. Böhme'schen Construction können Sie wenigst die gänzliche Disparität von der Hegelschen bereits abnehmen. Diese Disparität besteht aber theils darin, dass nach Hegel die esoterische Idee nur erst die Einheit in potentia ist, weil Hegel die Einheit als den eigentlichen Producens von der Idea nicht unterscheidet, wie er denn statt der Trias von Gott, Geist und Natur nur die Dyas von Geist und Natur kennt, theils darin, dass Hegel die freie Ausführung der Idee und ihre Einführung in die Natur als einen Abfall derselben, nemlich Gottes von sich selber, nimmt, womit der Urstand der Natur als eine Empörung gefasst werden müsste, wie ihn noch letzthin D a u m e r wirklich fasste. Obgleich dies ein Irrthum ist, so muss man doch sagen, dass Daumer denn doch tiefer in die Sache eindrang, als alle seine Vorgänger. J. Böhme betrachtet diesen Ausgang freilich ungleich tiefer als das Werk der Liebe, welche in die Natur sich eingebärend diese Natur mit sich in die Einheit wieder gebärt, ihre Verherrlichung in ihrer Liebe, diese in jener ewig findend.

Haben aber unsere Philosophen bisher jenes Vermittelungsgesetz aller Production und Manifestation verkannt, so haben sie ein zweites mit selbem eigentlich zusammenfallendes Productionsgesetz nicht minder ignorirt, nemlich jenes, gemäss welchem jede Production immer durch drei Actionen zugleich als Dreiklang geht, darum auch jedes Product mit seinem Producens in einer dreifachen Relation besteht, welche dreifache Relation ich bereits vor längerer Zeit als Durchwohnen, als Inwohnen und als Beiwohnen des Products von Seite des Producenten für die deutsche Philosophie fixirt habe. Wir werden in der Folge sehen, wie die bloss zeitlich seiende, mit ihrer Mitte aus der absoluten Mitte noch heraus gehaltene und eben darum eigentlich mitte- oder centrumleere Creatur dessenungeachtet diese dreifache Relation ihres Producens erfährt, dass aber in dieser ihrer Nichtcoincidenz mit der absoluten Mitte diese Dreifachheit für sie nicht in eine Einheit zusammen, sondern dass sie in Zwiespalt auseinander fällt, oder dass für diese Creatur die Durchwohnung, die Inwohnung und die Beiwohnung, wie sie nicht von einem und demselben Centrum auszugehen, auch nicht in eine und dieselbe Mitte wieder zusammen zu gehen scheinen, obschon der Imperativ der Vollendetheit des Seins dieses Zusammengehen in der Theorie wie in der Praxis ununterbrochen fordert oder postulirt. Wesswegen St. Martin treffend jedes Zeitlichseiende mit einem Bruche $^1/_3$ ausdrückt, als mit einer Einheit, die immer in drei aus einander gehalten oder dividirt sich weiset, was gerade also das Gegentheil der Eindreiheit ist.

Wenn ich kurz vorher von einer Unauflöslichkeit oder einer Unscheidbarkeit des creatürlichen Seins mit und von dem göttlichen gesprochen, so sehen Sie wohl ein, dass eine solche wenigst im Zeitleben oder in der Zeitlichkeit des Seins der Creatur nicht statt findet, weil gerade die Labilität und die Unentschiedenheit in der Zeit das Periculum vitae temporalis macht, so wie Sie aus dem bisher Gesagten einsehen können, dass diese Labilität in der Zeit im Grunde mit jener primitiven der Creatur angeschaffenen zusammenhängt, und nur gleichsam eine Prolongation oder Protraction derselben ist. Wenn darum einige Theologen

und Mystiker die Behauptung aufstellen, dass Zeitlichkeit und Räumlichkeit (nicht als Endlichkeit, sondern als der Creatur bemerkliche Grenzen ihrer Vollendetheit) letzterer als solcher angeschaffen worden seien, so muss man diesen Theologen ihr Missverständniss dadurch mit Augustin berichtigen, dass man ihnen zeigt, wie zwar das Posse temporalis und spatialis fieri, so wie das mit jenem zusammenfallende Posse mori der Creatur angeschaffen war, weil diese nur als Labilis geschaffen werden konnte, dass aber der Mensch z. B. dieses Posse als solches und ehe es zur Wirklichkeit kam in sich radical hätte tilgen können und sollen. So wie der Mensch mit dem Posse seiner thierischen Geschlechtsspaltung geschaffen ward, dieses Posse aber eben als solches in sich hätte tilgen sollen, anstatt selbes in die thierische Natur sich vergaffend zur Wirklichkeit zu bringen, und nun nur, dieser wieder absterbend, seine verlorene androgyne Natur wieder zu gewinnen vermag. Welche dunkle, ja crasse Begriffe aber hierüber, nemlich über die Materialisirung (das Irdischwerden oder der Erde Heimgefallensein in der Schriftsprache) des Menschen durch seinen Fall selbst bei Theologen noch herrschen, davon gibt uns Günther in Wien ein neues Beispiel, welcher, wie ich in meiner Schrift über den Begriff des positiven und des negativen endlichen Geistes zeigte, den Begriff der Materialität sogar als identisch mit jenem der Geschöpflichkeit nimmt*) und

*) Diese herbe Aeusserung scheint der Widerhall der scharfen Polemik zu sein, welche A. Günther im eilften Briefe seiner Creationslehre gegen zwei Sätze der religiösen Philosophie Baaders zu führen für gut fand; nemlich gegen den Satz: Gleiches wird nur von Gleichem erkannt, und: Nur das vernünftige Wesen ist eben darum auch das freie. Dem ersteren Satze, den Günther nur im Munde des Pantheismus unbefremdlich, im Munde eines christlichen Philosophen aber unleidlich findet, womit aber Baader freilich nur den Satz einleitet, dass Gott ohne Gott vom creatürlichen Geiste nicht erkannt werden könne, stellt Günther dort die Thatsache entgegen, dass die Physis von der Psyche, das materielle Wesen vom Geiste freilich nicht ohne die Physis in uns erkannt werde, ohne dass dieser ihres Gleichen sei, so wie dem andern den Satz, dass nur die freie oder geistige Wesenheit es zur Form des vernünftigen Selbstbewusstseins bringe, welcher Satz übrigens den Baaders keineswegs ausschliesst. Zur näheren Erklärung der befremdlichen Behauptung, welche das System Günthers des

hiemit folglich einen neuen Materialismus lehrt, gemäss welchem sämmtliche Geschöpfe nur darum nicht Gott selber wären, weil

Materialismus bezichtigt, mögen folgende Bemerkungen beitragen: Zuerst hatte Günther im Kampfe gegen den Pantheismus und Semipantheismus, welch letzterer wenigstens den creatürlichen Geist mit dem des Schöpfers vermengt, das kühne Wort ausgesprochen, Gott sei so wenig Geist, als Materie oder die Synthese beider, nemlich im creatürlichen Sinne des Wortes Geist, sondern als der Unbedingte ein qualitativ Anderes als Natur, Geist und Mensch, und hatte wie Baader in seiner Schrift über den Begriff des positiv (oder gut) und des negativ (oder bös) gewordenen Geistes sich beklagt, es selbem schier verargt, wenn er dem Herrn und Meister das Wort nachgesprochen: spiritus est deus. An diese Polemik schloss sich eine andere in Betreff des Glorienleibes der Auferstehung, indem Günther gegen einen falschen und gnostischen Spiritualismus protestiren und die Selbigkeit jenes Glorienleibes mit dem irdisch materiellen mit St. Augustin geltend machen zu müssen glaubte, wobei er sich auf die vom Evangelium berichteten Thatsachen in Ansehung des Erstlings der Auferstandenen berief. Was aber vorzüglich den Vorwurf des Materialismus veranlassen konnte, war wohl die Grundansicht Günthers, wonach er Zeit und Locum für die unveräusserlichen Grundformen des creatürlichen Daseins, mithin auch des geschaffenen Geistes, erklärt hatte, deren Analoga und Urtypen er selbst in der heiligen Trinität in dem Simultaneum der drei göttlichen Personen und in der Succession ihrer innern, ewigen Genesis, obgleich freilich ohne ein Ausser- und Nach-einander, nachwies. Günther fasste nemlich (vergl Vorschule der spec. Theologie, Bd I. die Creationslehre, die zweite Beilage.) mit St. Augustin die Natur nach Substanz und Erscheinung als das wesentlich Theilbare im Raum die Atome leugnet Augustin ausdrücklich, wie Cartesius und Pascal, in seinem Werke de trinitate). den geschaffenen Geist aber (obgleich derselbe als unräumlich, untheilbar im Raume und nur einer intensiven Quantität theilhaft) als veränderlich in der Zeit, beide Substanzen aber, Natur und Geist im Menschen, als Vereinwesen aus beider Sein und Leben geeinigt. Günther begnügte sich aber nicht, den Geist (das immaterielle, selbstbewusste Wesen) im Menschen nur durch die Zeitlichkeit als Form seines Daseins und Lebens vom Creator zu unterscheiden, sondern behauptete zugleich eine gewisse Räumlichket oder ein Nebeneinander im Menschen-Geiste und somit in jedem geschaffenen Geiste, indem er von der Thatsache des Selbstbewusstseins ausging, dass der Geist in uns oder die Seele in ihren Functionen nicht bloss die Form des Nacheinander, sondern auch des Nebeneinander zu Tage lege, indem wir z. B. zugleich gehen, sehen, beides wollen, denken, lieben, hassen und reden, oder zugleich uns erinnern, dabei fühlen und reflectiren können, ohne welches zugleich und durch ein blosses Nacheinander oder durch die blosse Annahme der Zeitform die Seelenverrichtungen psychologisch zu begreifen unmöglich sei. Man vergleiche das Verhältniss von Melodie und Accord oder Harmonie, welch

dieser allein immateriell (Geist) ist, sie aber alle materiell würden und sein müssten, wobei bekanntlich die Distinction der feineren und der gröberen Materialität nur eine Futilität ist. Günther, welcher gleichfalls die Endlichkeit des Geschöpfs und seine Unvollendetheit im zeitlichen Sein vermengte, mag übrigens als Theologus nur zusehen, wie er seinen Materialismus gegen den Paulinischen Begriff des σῶμα πνευματικον zu behaupten vermag, über welchen Begriff eines verklärten oder Auferstehungsleibes er auch allerhand witzige Redensarten vorträgt. Wenn aber Günther als ein katholischer Theolog schon darin zu loben ist, dass er den Muth hatte in's Wasser zu gehen, d. h. sich tiefer in die Speculation zu wagen, so ist ihm doch widerfahren was mehreren neueren katholischen Theologen bereits widerfahren ist, dass sie nemlich, um ja bald wieder auf's Trockene zu

letztere ebenfalls im Vergleich mit jener eine Art Räumlichkeit oder Nebeneinander in Ansehung der unterschiedenen Tonquellen enthalten, während in jener die Form der Aufeinanderfolge die ausschliessliche ist. Hiemit ergab sich denn als wesentliche und unveräusserliche Form der Weltcreatur, welche Günther als Contraposition des dreieinigen Creators, als Naturreich, Geisterreich und Menschheit, dreifach im Wesen und eins und gleich in der Form, nemlich als Wesen, welches in allen drei Reichen durch Vermittelung eines Dualismus von Grundkräften in die Erscheinung tritt (essentia, virtus, operatio) bestimmt, die Zeiträumlichkeit; diese aber nach der gegebenen Auseinandersetzung in Beziehung auf die Seele und den reinen, endlichen Geist, freilich nicht so buchstäblich gemeint, galt Baader nach seinem Begriffe von Materie schon für Materialität. Endlich drittens unterschied Günther nicht, wie Baader, Natur und Materie, hielt daher auch den Menschen für sofort zeiträumlich, das ist materiell geschaffen, während nach Baader derselbe über Zeit, Raum und Materie, der concreten Einheit beider, geschaffen ward, so dass er nur durch den Tod dem Tode dieses Leibes und dieser Region zu entsterben und wenn auch nicht natur-, leib- und sinnen-los, doch natur-, leib- und sinnenfrei zu werden vermag und zu werden die Bestimmung hat, durch den belebenden Geist des Christs oder zweiten Adams. Die heftige Polemik, welche sich zwischen Günther und Baader entspann, hätte nach unserem Bedünken bald friedlich beigelegt werden mögen, da Baader die Auferstehung des Leibes mit seinen Sinnen und Organen (vergl. „Religiöse Philosophie" S. 99 u. ff. und an vielen andern Orten) nie in Abrede gestellt, Günther aber ebenso wenig die Glorificirung und völlige Umwandlung dieses sterblichen Leibes zu einem unsterblichen, durch kein Gesetz des Fleisches gegen den Geist und sein Gesetz annoch zu Felde liegenden Geistleibe je in Abrede stellte. S.

kommen, ihre speculativen Unbegriffe mit der Autorität des katholischen Lehrbegriffs oder Dogma's zu schirmen und zu decken oder vielmehr zu verstecken versuchten.

Zwölfte Vorlesung.

Ich habe in der vorletzten und in der letzten Vorlesung Ihnen, meine Herren, von dem wechselseitigen Ineinandereingehen oder dem Sicheingebären der Liebe oder der Liebenden gesprochen, wodurch diese, indem sie sich in ihrer beständigen Erneuerung oder Verjüngung erhalten, zugleich oder eo ipso in ihrem Erhalten sich erneuern oder ergänzen, und welche nur dadurch mit einander bestehen, dass sie immer sich opfernd ineinander eingehen und ebenso von einander ausgehen. Ich habe Ihnen hiemit das Geheimniss der Liebe als zusammenfallend mit jenem des Lebens selber ausgesprochen. Denn in der That ist das vollendete, integre, volle, lebendige Sein nur jenes, in welchem Bestehen und Entstehen, Bleiben und Sich-verändern, Ruhen und Sich-Bewegen, Fixiren und Verflüchtigen, Freisein und Bestimmtsein, oder wenn Sie wollen, Alter und Kindheit, sich wechselseitig ebensowohl bedingen als aufheben, denn Alter und Kindheit sind gleichsam die Abstracta, in welche die Jugend auseinander fällt oder welche in der Jugend ineinander gehend ihre Concretheit finden, was auch der Begriff der Jungfräulichkeit ausdrückt. Nicht nur die christlichen, sondern auch viele andere ältere religiöse Kunstdarstellungen haben darum die Gottheit immer zugleich als genitor und genitus, als den Alten der Tage und als neugeborenes Kind vorgebildet. Bemerken Sie nun aber, dass hiedurch eben nur das ewige oder nichtzeitliche Sein vorgestellt werden wollte, weil ja umgekehrt gerade die Nichtidentität oder die Unverträglichkeit des Bleibens und des Sichänderns als Sichselbsterneuens, dieser beständige Zerfallungs- und Oppositionstrieb des Seins und Werdens oder Entwerdens den Charakter alles Zeitlichen ausmacht, welches immer einseitig entweder zur Erstarrung oder zur Verflüchtigung oder Verwesung sich neigt oder

strebt und diesem Streben folgt, so dass man sagen kann, dass dieser doppelte Ultraismus (der besonders in unserer Zeit die Societät zerrissen hält, in welcher wir sowohl in der bürgerlichen als in der geistlichen Societät den Verwesungs- und den Versteinerungstrieb im offenen Bellum internecinum miteinander begriffen sehen) die Constitutions-Krankheit aller Zeit ist, indem man, inner der Zeit oder dem Zeitlichen sich nur haltend und inner der Zeit ihrer Meister werden zu können hoffend, freilich nicht anders das Bestehende zu erhalten vermag, als indem man das Entstehende zurückhält, und nicht anders das Entstehende fördern kann, als durch Wegräumung des Bestehenden. Der tiefsinnige Meister Eckart sagt, wie ich letzthin bemerkte, von diesem von uns gewonnenen Standpuncte aus in seiner Sprache sehr einleuchtend, dass die Zeit, das Zeitliche, nur entstehe, wenn und wo der Vater und der Sohn getrennt oder abgekehrt sich befinden, und dass das Zeitliche zum Ewigen wird, sowie beide sich in einem solchen Seienden in einander finden. Sowie sie sich aber in einem Seienden gefunden und verbunden haben, so ist dieser Bund und folglich auch dieses Seiende nothwendig ewig und unauflösbar, weil so wenig der Genitor und der Genitus von einander wieder lassen können, so wenig beide von dem Wesen oder Seienden wieder zu lassen vermögen, in welchem sie sich fanden. Die Schrift sagt auch ausdrücklich, dass der Vater seine Geschöpfe nur in seinem Sohne finden und haben will, womit recht verstanden dasselbe gemeint ist, was wir hier sagen.

Ich gehe aber nun weiter und behaupte, dass der theologische Begriff der Illabilität (welcher eigentlich jener der Unsterblichkeit im engeren Sinne ist) mit dem physiologischen sowohl, als mit dem juridischen Begriffe der Indissolubilität oder der Inseparabilität im Grunde derselbe ist, und ich finde es um so mehr für nöthig, über die Identität dieser drei dem Anscheine nach disparaten Begriffe mich hier auszusprechen, als theils diese Identität bisher nicht klar erkannt worden ist, und als theils hiemit der Unterschied des ewigen und des zeitlichen Seins der Creatur in Gott um so begreiflicher wird.

Die Hauptursache des bisherigen Nichtbegriffes der Identität dieser Begriffe hat man darin zu suchen, dass man theils den

Unterschied der sogenannten nichtorganischen oder schlechten und der organischen oder wahrhaften Verbindung nicht bestimmt einsah und festhielt, theils dass man nicht einsah, dass sowie die organische und wahrhafte Verbindung nur in einer äusseren und inneren Unterscheidung (Gliederung) zugleich, sie ebensowohl nur in einer äusseren und inneren Einung zugleich besteht, sowie also ihr Gegentheil, die nichtorganische Verbindung, gleichfalls nur mit einer Confusion und Trennung zugleich denkbar ist. Denn wenn die vollendete Existenz das Zugleichsein der Freiheit und der Bestimmtheit verlangt, so ist es nicht eine einfache, sondern eine doppelte Bestimmtheit oder Gestaltung, nemlich die innere und äussere zugleich, welche hiemit verlangt wird; wesswegen eine äussere Verbindung (die Kirche) ohne eine innere eine ebenso unvollständige ist, als eine innere Verbindung ohne äussere. Woraus folgt, dass, wo immer eine organische Verbindung nicht stattfindet, eine Versetzung, (μετάστασις) statthabe, d. h. dass bei einer solchen Weise des Zusammenseins dasjenige beisammen ist, was nicht bei- oder zusammen sein sollte. Die nichtorganische Verbindung trägt aber, wie ich anderwärts (im zweiten Heft meiner speculativen Dogmatik) zeigte, den Charakter der Zusammengesetztheit oder Theilung, wogegen die organische Verbindung jenen der Einheit oder Nichtzusammengesetztheit der Glieder, und Sie können hier sich abermal von der Richtigkeit der von mir in jener Schrift ausgesprochenen Behauptung überzeugen, dass alle Zusammengesetztheit nur als Versetztheit (μετάστασις oder derangement) zu fassen ist, und dass streng genommen irgend einem Seienden eigentlich weder ein constitutives Element genommen, noch ein neues hinzugesetzt gedacht werden darf, um selbes aus seiner Einfachheit, Integrität in seine Zusammengesetztheit oder Desintegrität und umgekehrt aus dieser in jene gehend sich zu denken. Die Zusammengesetztheit als Versetztheit ist aber zugleich Zersetzbarkeit, Verletzbarkeit, Vulnerabilität oder Tödtlichkeit. Die Speculation hat ohne Zweifel einen bedeutenden Schritt vorwärts gemacht, indem sie hiemit die Einsicht in die Identität der Begriffe der Zusammengesetztheit, der Versetztheit und somit der Zersetzbarkeit gewonnen hat.

Stellt man sich wie gewöhnlich das Entstehen eines organischen Ganzen durch den Zusammentritt oder Bund (gleichsam contrat social) seiner constitutiven Elemente a, b, c &c. vor, so denkt man sich zwar diese bereits vor diesem Zusammentritte für sich bestehend, muss denn aber doch auch anerkennen, dass sie diese ihre frühere Selbständigkeit durch diesen Bund aufgeben, um eine andere, nemlich die solidarische dafür zu empfangen und die Hauptfrage ist nun nur, ob diese Theile, die durch den solidären oder organischen Verband Glieder geworden sind, ihre frühere isolirte Selbheit ganz und völlig aufgeben mussten oder nicht: so dass diese ihre Verbindung oder diese hiemit entstandene solidäre Selbheit nur durch eine Suspension ihrer früheren zu Stande kam und in Bestand sich erhielt, beiläufig wie in einer kaufmännischen Associéschaft die Associirenden sich das Recht und die Möglichkeit vorbehalten, beliebig wieder aus der Association heraus in ihre vorige Isolirtheit treten zu können. Genauer erwogen zeigt sich nun aber, dass jede solche sogenannte Verbindung, insofern sie ohne Verlust der sich Associirenden wieder lösbar ist, wirklich keine organische Verbindung war, weil bei dieser die völlige Aufgabe, ja der Untergang der früheren Isolirtheit oder schlechten Selbheit und gleichsam deren Tod die Conditio sine qua non des Gewinns der neuen organischen oder solidären Selbheit als eines neuen Lebens ist, oder dass, wenn a, b, c in eine solche wahrhaft organische Verbindung treten, sie nicht etwa wieder aus solcher in ihr voriges Sein a, b, c zurück zu treten vermögen, sondern dass sie, was ihr Sein betrifft, in solchem Falle (mehr oder minder, nemlich entsprechend dem Grade ihrer organischen Verbindung) als Glieder mit dem Ganzen selber zugleich zu Grunde gehen oder vergehen, wie wir dieses bei der Zerreissung jedes Organismus sehen, dessen gesonderte Glieder vergehen, im Gegensatz des Zertrümmerns eines (nichtorganischen) Steins oder Metalls, wobei ein solches Vergehen nicht stattfindet. Noch empfindlicher wird uns dieses Gesagte in der Liebe und Freundschaft, wo die in den Bund Getretenen allerdings ihre frühere isolirte Selbheit aufgebend eine höhere solidäre Selbheit gewinnen, und wo die Wiederauflösung eines solchen

Bundes das Deficit des Seins oder die Verletztheit desselben schmerzhaft genug fühlbar macht, in dem Verhältnisse nemlich, in welchem dieser Bund wahrhafter, organischer Natur war, oder einer solchen mehr sich näherte.

Ich habe, wie gesagt, bei dieser Auseinandersetzung der organischen und der nichtorganischen Verbindung oder Gemeinschaft die bisjetzt allgemein angenommene Vorstellung eines Entstehens der ersten durch Zusammentritt von für sich bestehenden Elementen und Factoren so wie des Wiedervergehens einer solchen organischen Gemeinschaft durch Wiederheraustritt dieser Elemente gelten lassen, aber diese Vorstellung ist, näher besehen, falsch, unstatthaft, ja absurd, indem es sich bei wenigem Nachdenken zeigt, dass das Ganze und die Glieder eines wahrhaften organischen Systems nur zugleich entstehen oder vergehen können, dass also hier von keinem Zusammentritte früher für sich bestandener und noch wieder so bestehenkönnender Theile als Substanzen die Rede sein kann, oder dass der bekannte Satz: „Totum parte (membro) prius esse necesse est“ eben so falsch ist, als jener, dass das Glied früher als das Ganze bestehe. Mit andern Worten, das wahrhaft Lebendige kann oder konnte nur mit all' seinen Gliedern zugleich mit éinem Schlage entstehen, was aber nichts anderes heisst, als es konnte nie entstehen, und eben sein Bestehen bürgt und beweiset, dass es weder je entstand, noch je nicht mehr bestehen könnte. Wie aber das Leben, das Lebendige ein Primitives, Unerklärbares und eben darum alles Erklärendes ist, so folgt hieraus ferner, dass das unmittelbare Product dieses Lebendigen gleichfalls nur Lebendiges oder Organisches sein konnte, wenn auch dieser Organismus im Product nicht unmittelbar fixirt ward, und dass folglich alles unorganische, unlebendige Sein nicht als primitive, sondern als secundäre Seinsweise gedacht und erklärt werden muss und also wohl auch kann. Mit anderen Worten, dass, da es verkehrt und widersinnig ist, aus dem Unorganischen oder Anorgischen das Organische construiren und erklären zu wollen, man gleichwohl für den Urstand und Bestand eines Anorgismus allerdings den Schlüssel aufzufinden hat. Ein Schlüssel, den man also nirgend anderswo, als in der

primitiven organischen, jedoch unfixirten Natur jedes solchen in den Anorganismus verfallenen Wesens zu suchen haben wird, nicht aber in einer primitiven oder angeschaffenen unorganischen Natur. Eine Behauptung, die übrigens nur mit jener in der Schrift zusammenfällt, welche ausdrücklich sagt, dass Gott der Liebhaber des Lebens, den Tod nicht geschaffen hat, wobei ich nur im Vorbeigehen hier noch bemerke, dass unter Anorgischem nicht das dem Organismus als selbloses Werkzeug nur dienende Belebte, nicht selbstisch Lebende, sondern das sich dem Leben selbstisch Widersetzende verstanden werden muss.

Unabhängig von aller Theorie und Geschichte besteht die Erkenntniss oder Anerkenntniss, dass die Schöpfung oder das Geschöpf nicht nur mit dem Tode als Lebensmangel, sondern mit einer positiv tödtenden Thätigkeit behaftet ist, folglich als mit einem tödtenden Geiste gleichsam besessen sich zeigt, so wie eben so unabhängig von Theorie und Geschichte die Anerkenntniss besteht von einer in der Schöpfung bestehenden und gleichfalls in ihr haftenden, dieser negativen Thätigkeit entgegengesetzten positiven oder belebenden, Leben erwekenden und schirmenden Thätigkeit. Forscht man aber beiden diesen Thätigkeiten nur etwas tiefer nach, so sieht man, dass jene negative Thätigkeit sich eben sowohl nach zweien Richtungen äussert und zu äussern und hiemit in dieser Ausbreitung zu centralisiren strebt, als die positive, nemlich nach der wesentlichen und nach der gestaltenden oder formellen Richtung, dass aber die negative, zerstörende Thätigkeit nicht anders als gleichsam durch Usurpation der positiven Thätigkeiten nach beiden Richtungen sich zu verwirklichen vermag, sowie z. B. in der Elementarnatur die Finsterniss nur activ ist, insofern sie die Wärme in sich gebunden hält, so wie die Kälte nur activ ist, insofern sie die Activität des Lichtes an sich hält, durch welche doppelte Diversion Licht und Wärme eben gehindert werden, sich selber normal zu centralisiren und hiemit als Licht und Wärme zu offenbaren. Mann kann also (mit J. Menge) sagen, dass das zeitliche Geschöpf in seinem Urstand und Bestand von einem Verschlungensein des Lichtes und der Wärme von Kälte und Finsterniss zeugen, oder eigentlich von einem Verkehrt-

sein der Thätigkeit derselben, indem sich bei genauer Betrachtung zeigt, dass Licht und Wärme zwar nicht ohne ihr Befreitwerden von Kälte und Finsterniss in freie Verbindung und Thätigkeit zu treten vermögen, dass aber, wenn Finsterniss und Kälte in dieser ihrer usurpirten Thätigkeit nicht ohne Licht und Wärme bestehen, und sie also nie licht- und wärmelos sein können, wenn sie schon licht- und wärmefrei zu werden streben, dass eben so auch Licht und Wärme in ihrer normalen Thätigkeit der Passivität der Kälte und Finsterniss als ihrer Basis bedürfen, welche nemlich als dienend, somit also in ihrer Getrenntheit oder Nichtcentralität gut sind, d. h. dem Guten zu seiner Offenbarung dienen, und nur in ihrem Nichtbasischbleiben böse werden. Man sieht aber hieraus zugleich wie der Angriff der negativen Thätigkeit auf die positive und gleichsam das Verschlungenwerden der positiven von der negativen der letzteren (d. h. dem Tode) doch nur zum Tode gereichet. Wobei aber noch zu bemerken kömmt, dass, wenn man von einer Erregung oder gleichsam einem Empörtsein einer Basis spricht, und man unter letzerer mit Recht nur das selbstlos und werkzeuglich Wirkende, also auch nie von sich, sondern immer nur von einem Anderen Zeugende versteht, der Grund eines solchen Erregtseins nicht in diesem werkzeuglichen Wirker, sondern nur in einem ihm höher stehenden Mitwirker des letzteren zu suchen ist, durch welchen allein eine solche die basische Natur zur activen oder reactiven Unnatur verkehrende Erregung derselben begriffen werden kann.

Nun lässt es sich zwar begreifen, dass ein solches zur Mitwirkung bestimmtes Agens, sich in einen Nichtmitwirker oder Gegenwirker verkehrend, die ihm aufgegebene Offenbarung durch den ihm hiezu angewiesenen und insofern gehörigen werkzeuglichen Wirker nicht leistet, aber selbes ändert doch hiemit nur die Offenbarungsweise jenes Agens durch sich, ohne seine eigene Offenbarung bethätigen zu können, weil das ihm zugegebene Werkzeug, durch welches es seine Manifestation leisten sollte, ihm nicht unbedingt untergeordnet ist, und bleibt unmittelbar demjenigen obersten Agens untergeordnet, zu dessen Organ oder Mit-

wirker es berufen war. Macht die Inswerkführung auch ein Werkzeug (als Schaffer oder Hand) nöthig, und muss dieses somit ein Geschiedenes und Unterschiedenes sein, so soll und darf dieses doch nicht als Selbstisches in und zu sich selber kommen, sich nicht selber manifest werden, als wozu es wieder eines Andern als subjicirten Werkzeugs bedürfte. Es muss somit in der Occultation niedergehalten, und von dem in die Manifestation Gehenden abgeschlossen sein oder abgeschlossen bleiben. Was einer Formation als Ursache dienen soll, soll nicht seiner Selbstmanifestation Ursache sein wollen. Die Matrix (Wurzel), deren Function es ist, das Kind (das Gewächse) an's Licht zu bringen, stellt sofort diese Geburt oder Wachsthum ein, so wie es selber aus seiner Occultation sich zu erheben strebt, oder sich selbstisch entzündet.

Aus diesem von uns gewonnenen Standpuncte ist es nun allein möglich, den Begriff der Dissolubilität oder Indissolubilität, der Scheidbarkeit oder Unscheidbarkeit jeder Association oder socialen Gemeinschaft (Communion) vernünftig zu erfassen und zu deduciren. Weil nemlich der Rechtsbegriff bei jeder Auflösung einer Verbindung die restitutio in integrum oder den status quo vor der Verbindung fordert und wo also diese Restitution nicht mehr möglich ist, die Scheidung aus dem einfachen Grunde verbietet, weil das Verbot der Scheidung sodann eigentlich mit dem Verbot des Raubens und Tödtens zusammenfällt, insofern die in ein gemeinsames Leben einmal organisch und solidarisch Zusammengetretenen oder sich Verbundenhabenden durch ihre Trennung mit diesem Leben des Ganzen auch ihr eigenes gewonnenes Leben verlieren und tödten. Und in diesem Sinne wird darum jener Spruch des Herrn verständlich: was Gott (der Lebendige) verbunden hat zu einem Leben, das soll der Mensch nicht scheiden. Wir werden in der Folge vernehmen, wie Alles, was man seit einiger Zeit über Auflösbarkeit oder Nichtauflösbarkeit bürgerlicher wie religiöser socialer Institute mehr deräsonnirt, als räsonnirt hat, durch das hier aufgestellte Princip der Reduction des Gebotes: du sollst nicht auflösen auf jenes: du sollst nicht stehlen und tödten, seine Bestimmtheit und Verständigung erhält, und womit der Charakter jener drei in der Zeit entstehenden

Associationen begreiflich wird, von denen nemlich die einen, wie sie in der Zeit entstehen, in ihr auch wieder lösbar, die anderen zwar in der Zeit geschlossen, aber in ihr perennirend und nur mit dem Zeittod auflösbar sind, die dritten endlich in der Zeit entstehend in der und für die Ewigkeit bestehen.

Weil übrigens bei der Anwendung dieses Begriffes der Trennbarkeit oder Nichttrennbarkeit auf die Relation Gottes zur Creatur von keiner absoluten Trennung oder Scheidung letzterer von ersterem die Rede sein kann, weil nemlich keine Creatur Gott, dem Omnitenens, entfällt, wenn sie auch von ihm abfällt, so verstehen die Theologen mit Recht durch das Wort der Labilität nichts anderes, als dass eine Creatur noch fallbar oder von Gott abfallbar ist, so lange sie in der ihr angeschaffenen Relationsweise zu Gott nicht fixirt ist, womit sie also auch die ihr zwar nicht gegebene, wohl aber aufgegebene Indissolubilität (in Bezug auf diese Relationsweise als ihrer ursprünglichen Position oder Gesetztheit) noch nicht erlangt oder gewonnen hat, wogegen jeder Creatur, welche einmal diese Abfallbarkeit in sich (sei es vor, sei es nach dem wirklichen Abfall) in der Wurzel getilgt und sich hiedurch wahrhaft mit Gott verbunden hat (Religio), eben hiemit wahrhaft d. h. ewig ihm verbunden bleibt. Es hängt Gottes Leben selber daran, sagt Meister Eckart, dass er eine solche sich ihm verbunden habende Creatur in diesem Bunde erhält, und von einem Wiederverderben oder Sterben einer solchen Creatur zu reden, wäre ebenso sinnlos, als von einem Verderben oder Sterben Gottes selber zu sprechen.

Dreizehnte Vorlesung.

Um sich einen klaren Begriff von der Unfertigkeit und Unvollendetheit des zeitlich Daseienden im Gegensatze der Vollendetheit oder Fertigkeit des ewig Seienden zu machen, muss man vor allem die Einsicht gewinnen und festhalten in die Identität des Begriffs der Existenz mit jenem der Formation. Man sieht

nun aber sogleich ein, dass eine Formation im normalen oder Beharrungsstande gedacht nicht anders als durch das sich ausgleichende Begegnen, durch das wechselseitige Eingehen oder Sich-Eingebären und hiemit wechselseitige Vergnügen, Erneuen und Hervorgehen der ununterschiedenen Einheit und der geschiedenen Vielheit begreiflich ist, so dass, wenn man also von einer Formation, von einem Gestalteten oder Gebildeten d. i. von einem Existirenden spricht, sei es nun, dass dieses sich selber gestaltet, wie Gott, sei es, dass es gestaltet wird, man sich das ausgleichende Begegnen zweier Bewegungen denkt, deren eine scheidend, deren andere einend sich verwirklicht. Diese Formationsbewegung jeder Existenz kann man darum als von zweien Strebungen, Trieben oder Bedürfnissen zugleich ausgehend sowie in diese immer wieder zurückgehend betrachten, nemlich so, dass jedes Seiende sowohl den radicalen Trieb hat, sich in sich zu verschliessen und in eine Einheit geschlossen oder ungetheilt zu halten, als jenen, sich zu öffnen und den ganzen Reichthum seiner Fülle als Vielheit zu entfalten (ἕν καί παν). Mit andern Worten: jedes Wesen hat das Bedürfniss sowohl sich zu nehmen als sich zu geben und mitzutheilen, ebensowohl sich zu besitzen als sich besitzen zu lassen, zu wirken und zu zehren wie zu ruhen, sich zu nähren und zu geniessen. Dieser Doppeltrieb ist aber kein anderer als jener schon mehrere Male Ihnen durch mich bemerklich gemachte des Freiseinwollens und des Bestimmtseinwollens zugleich, wie z. B. der Bestand der socialen Formation eben nur darin sich hält, dass die Freiheit das Gesetz, dieses jene bedingt und jede Societät in der gesetzlosen Freiheit, so wie in der unfreien Gesetzlichkeit untergeht.

Wenn und so lange nun beide diese Triebe nicht beide zugleich und nicht beide durcheinander erfüllt sind oder werden, insolange ist die Existenz oder die Formation nicht vollendet, und es tritt der Formationsstreit, die Unförmlichkeit, ja die Gefahr des Zugrundegehens der Existenz ein. Ich sage, dass beide diese Triebe durch einander erfüllt werden müssen, weil es nicht genügt, dass das eine Streben das andere nicht hemmt, sondern weil sie beide nur durch ihren wechselseitigen Dienst und Hilfe

sich zu realisiren oder zu erfüllen, zu verwirklichen vermögen. Von dem Augenblicke an aber, als sie aufhören sich zu helfen, fangen sie an sich zu bekämpfen und das Unionsbestreben verwandelt sich in Confusions- oder Compressions-Bestreben, sowie das Unterscheidungsstreben sich in Trennungs-, Repulsions- oder Dilacerationsstreben umwandelt. Und hierin besteht eben, was man das Periculum vitae jeder noch unbewährten Existenz oder Formation nennt, sowie die Wahrheit und also der sichere Bestand derselben nur damit effectuirt wird, dass die Möglichkeit jenes Zerfallens beider dieser Triebe radical getilgt wird.

Wenn sich aber eine Seinsweise denken lässt, in welcher diese Fixation noch nicht geschehen ist, so lässt sich auch noch eine dritte Seinsweise denken, in welcher jene Opposition beider Grundtriebe selber fixirt ist, in welchem Zustande also ein solches Wesen, weder sich in sich auszubreiten noch in sich zu einen oder zu sammeln vermögend, weder in sich noch aus sich, weder über noch unter sich könnend und doch nach beiden Richtungen zugleich getrieben, in die Höllenangst der Existenz geräth oder das Angstrad als Ixionsrad in sich aufgehend inne wird. Ein solches Wesen wird hiemit den Widerspruch oder Formationsstreit inner sich fixirt haben, und zwar so, dass es dieses Widerspruches nicht durch Sichöffnen einem Helfenden sich zu entledigen vermag, wie dieses bei dem zeitlich Lebenden noch der Fall ist, welches, indem es sein inneres Vergehen, seine innere Centrum-Flüchtigkeit nach aussen gibt oder wirft, sich von selbem gleichsam losmacht, wogegen jenes unselige Wesen, von welchem wir hier sprechen, dieses sein inneres Vergehen als den activen Tod in sich behalten muss und sein äusseres Festgehaltensein ihm nur dazu dient, dieses innere Vergehen beständig inne zu werden. So paradox und so schrecklich nun auch dieser Begriff eines unseligen oder verdammten Seins ist, so wahr und unleugbar ist er doch und J. Böhme war der erste Philosoph, welcher uns einen völlig klaren Begriff des Festgehaltenseins einer Creatur in dieser ihrer inneren Entgründetheit (Abymation) gab und welcher hiemit jenen nie sterbenden Wurm, jenes nie löschbare Feuer, jenes nie stillstehende, nie endende Geburtsrad (alles Schrift-

ausdrücke) einmal in sich in's Leben geweckt hat. Wogegen alle übrigen Philosophen und mit ihnen in neueren Zeiten selbst viele Theologen diesen Begriff eines wahrhaft unseligen oder verdammen Seins entweder wirklich ignorirten oder wenigst zu ignoriren affectirten, zum Theil auch aus demselben Grunde, aus welchem der erste verunglückte Theodiceist, Elihu bei Hiob, als advocatus dei das Böse oder Schlimme leugnen zu müssen meinte. (In majorem dei gloriam mentiri!)

Wenn nun das vollendete, absolvirte Seiende, Formirte oder Existirende jenes ist, in welchem Entwickelung und Einwickelung sich wechselseitig helfend begegnen, und wenn somit ein solches Wesen in sich bleibend immer aus sich geht und aus sich gehend in sich bleibt, in seiner Veränderung und Umgestaltung immer dasselbe bleibt, in seinem Unverändertbleiben immer sich verändert, so lässt sich diese Circulation, dieser Aus- und Eingang nur durch eine Begründung, so wie diese Begründung nur durch eine dreifache Wirkung oder Action begreifen, d. h. jede Begründung oder jeder Grund einer Existenz oder Formation ist vermöge seiner Natur nothwendig dreifach oder dreieinig, und wenn man diesen Grund die Mitte oder das Centrum nennt zwischen dem unbegründeten und freien unformirten und zwischen dem begründeten, bestimmten oder formirten (ausgesprochenen) Sein, so fällt bereits der Begriff des Formations-Centrums mit jenem des Ternars zusammen. Und da dieses von der immanenten Selbstbegründung z. B. Gottes nicht weniger und nur auf andere Weise gilt, als von der Formations- oder Existenzbegründung der Creatur, so gehört die speculative Deduction des Begriffs des Ternars eigentlich in die Logik, nemlich in die Lehre vom Grunde *), und wenn Thomas von Aquino sagt, Deum esse non creditur, sed scitur, so setze ich in demselben Sinne bei: Deum trinum esse non creditur, sed scitur. Wenn nemlich jede in sich geschlossene Form dreigliedrig ist, (was z. B. sowohl für die Figur als für die Zahl gilt, indem bekanntlich alle Figuren sich auf

*) Das Wort „Grund“ hat keine Bedeutung, wenn man nicht damit den Formations-, Existenz- oder Manifestations-Grund meint.

das Dreieck, alle Zahlen auf die Dreizahl als die erste Zahl reduciren), so muss auch das Formans als das formende Princip oder als der Formationsgrund dieselbe Dreifachheit in sich haben. Wir gewahren diess auch im Verhältniss der Empfindung zur Anschauung. Denn wie der Eingang in eine Fassung (Innigkeit, Sichfinden, Empfinden) den Ausgang in die entwickelnde Anschauung (Formation) bedingt, so geht hinwieder die Anschauung in die Empfindung zurück; wie das Fassen des Wortes sein Aussprechen bedingt, so gilt dieses auch umgekehrt, oder auch so, dass wir nicht umhin können, hier wie bei jeder Formation den genitor (als z. B. Wort-fassend), den genitus (das gefasste Wort) und den Entfalter dieses gefassten Wortes zu unterscheiden, welchen die Schrift als Geist die Zunge des Wortes nennt, weil die Zunge der Formator des Wortes ist. Eine Formation, welche übrigens nach Obigem nicht von éiner Richtung, sondern von zweien Richtungen zugleich ausgeht und in sie zurück, indem sie die Schiedlichkeit in die Einheit, diese in die Schiedlichkeit einführt, hiemit aber eben die Einheit und Geschiedenheit der Form zugleich bestehen macht. Aber freilich bleibt die Lehre von der dreigestaltigen Formation und vom dreieinigen Formationsgrund so lange unbegriffen, als man nicht die Lehre älterer Theologen vom *Λογός ἔνθετος* und *ἔκθετος* kennt, d. i. von der ideellen oder magischen und stillen Formation, womit das Seiende sich eigentlich nur in die Möglichkeit der Formation oder Existenz führt, in sich imaginirend, und von der wirklichen, reellen und lauten Formation oder Pronunciation, womit jene Möglichkeit in actum geht. Diese Lehre legte übrigens J. Böhme seinen Philosophemen zu Grunde und vermied allein dadurch jenen Radicalirrthum, in welchen so viele Philosophen und Theologen vor und nach ihm gefallen sind, indem sie jene stille, esoterische, immanente Selbstformation Gottes zwar von seiner exoterischen unterschieden, diese aber sofort mit der creatürlichen vermengten, so dass nach ihnen Gott sich nur als Schöpfer wirklich wäre. Wo sie drei hätten zählen sollen, haben darum diese Philosophen nur zwei gezählt, was aber zur Folge hatte, dass sie entweder als schlechte Supernaturalisten

den Unterschied Gottes vom Geschöpf bis zur völligen Trennung (Indifferenz als Gleichgiltigkeit) treiben mussten, oder als Pantheisten die communio beider bis zur Confusion. Uebrigens gehört eben nicht eine sonderliche Aufmerksamkeit auf unser eigenes Thun und Wirken oder auf unsere eigene Formation dazu, um sich den Unterschied des *Λογός ἐνθετος* und *ἐκθετος* begreiflich zu machen. In unserer magischen Inbildung oder Formation kömmt es nemlich nur zur stillen, freien, unwirklichen, aber doch vermögenden und alle Wirklichmachung bedingenden Formation, und nur indem der Wille als stille Lust begehrend wird, führt er sich (d. h. tritt er als Lust sofort) in eine Unruhe, weil in ein Wirken, in eine tiefere, mehr äussere Selbheit, womit jene Scheidung, Polarität als gleichsam eine Geschlechtsdifferenz und Spannung entsteht, welche nur im vollendeten Product ihre Lösung erhält. Denn Begehren als Imaginiren, so lange nemlich das Begehren unerfüllt bleibt, d. h. alles Nachbilden ist ein Gestaltauswirken, jedoch so, dass es hiemit sofort noch zu keiner bestimmten innestehenden Gestalt kömmt, weil die einzelnen, gestaltenden Potenzen gleichsam jede ihr Recht auf die Formation geltend zu machen suchen, jede über die andere sich zu erheben strebt und also keine zum Product kömmt *), ein Formationsstreit, den wir deutlich und lebhaft, ja peinlich oft genug inne werden, und welcher nur in dem Sabbat der gelungenen Formation endet, insoferne diese die Ausgleichung all jener Strebungen und Thätigkeiten herstellt und zwar nicht als alle zugleich bindend (hemmend, erstarrend, arrez, arrété), sondern jeder ihre Wirkungssphäre nicht bloss gegen alle anderen sichernd, sondern auch durch alle andere als Mitwirker verbürgend; denn nicht die Theilung der Action oder Arbeit, wie man sich häufig ungeschickt ausdrückt, sondern ihre Vertheilung unter die Glieder eines Organismus macht diesen und jene bestehen, nemlich so, dass jedes Glied in seiner geschiedenen Wirkungsweise für alle wirkt, sowie alle in dieser seiner Wirkung in ihm ruhen; es ist nemlich kein Ruhen ausser in einem Wirkenden.

*) Die Natur ist der stillen Ewigkeit (Lust) Werkzeug, damit sie (sich) formirt — Entselbstigung des Werkzeugs.

Da ich übrigens so eben, zwar nur im Vorbeigehen, den Begriff des Ternars als des dreifachen Formationsgrundes Ihnen vorführte, so halte ich es nicht für überflüssig, Ihnen an einem Beispiele, an dem übrigens mit Recht unter den Theologen geachteten und berühmten Bossuet zu zeigen, wohin der bisherige logische Unbegriff des Ternars in der theologischen Exposition des letztern führt, und wie oft die Theologen selber den Begriff des Ternars nur mystificiren, welche Mystification eigentlich nur das Unbegreifliche ist. Bossuet vemengt nemlich (in seinen Elévations sur les mystéres) die Person des Vaters mit dem Sein Gottes (als existent), beiläufig wie die Gnostiker, welche den Vater für den ganzen fertigen Gott als Substanz, den Sohn und Geist aber für dessen Emanationen, nahmen, obschon Bossuet in der Folge sich selber zum Theil corrigirt, indem er (mit Thomas von Aquino und J. Böhme) die ungeborene, d. h. ungefasste Weisheit von der geborenen, gefassten unterscheidet. Hiemit aber vermengt Bossuet die göttliche Individualität mit den Persönlichkeiten derselben, da ja doch gerade das Gott eben von der Creatur unterscheidet, dass die Persönlichkeit der letzteren mit ihrer Individualität coincidirt, was nicht in Gott der Fall ist. „Ego et pater (et spiritus) unum (individuum) sumus.“ Derselbe Irrthum veranlasste auch endlich Bossuet von der Seligkeit eines Seienden gleichfalls eine unvollständige weil nur binäre Vorstellung zu geben, indem er diese Seligkeit in die Idee derselben und in die Liebe zu ihr setzt, hiemit aber das dritte, nemlich die active Mitwirkung zur Effectuirung dieser Seligkeit vergisst; da ja doch die Seligkeit ohne diese Mitwirkung von Seite des Seligen nicht möglich ist.

Vierzehnte Vorlesung.

Ich habe in der letzten Vorlesung Ihnen, meine Herren, vom Irrthum Bossuets gesprochen, in welchen selber bei seiner Exposition des göttlichen Ternars durch einen unrichtigen und unbestimmten Begriff der Persönlichkeit im Unterschiede der In-

dividualität gerieth, muss aber zur Entschuldigung Bossuet's bemerken, dass diese Nichtpräcision in der Bestimmung der Begriffe der Individualität und Persönlichkeit schon vor Bossuet, (wie nach ihm) sowohl unter Philosophen als Theologen schier allgemein zu finden ist, und zwar nicht allein darum, weil man die Individualität im höheren und im niedrigeren Sinne nicht unterscheidet, nemlich die eines unfreien, selbstlosen Wesens nicht von jener eines selbstischen (wie es denn den neueren Philosophen gefallen hat, die Individualität nur in die selblose, (räumlich-zeitliche) Natur und Creatur zu legen, der höheren geistigen Creatur aber und um so mehr Gott die Individualität als ein Negatives und Schranke abzustreiten), sondern auch darum, weil man diese Begriffe der Individualität und Persönlichkeit auf Gott und die Creatur in demselben Sinne anwendet. In der Regel wird nemlich die Individualität im schlechten Sinne oder als schlechte Individualität, d. h. als absolute Einzelnheit und als nicht weiter theilbares Atom genommen. Auf diese Weise wird aber die Individualität gerade als das Gegentheil einer organischen und wahrhaften Individualität (eines organischen Gebildes) gefasst, bei welchem letzteren das Individuelle eigentlich das Indivisibile und Immiscibile zugleich ausdrückt, der Begriff des Individuums folglich mit jenem des Absoluten zusammenfällt als Totum, cui nulla pars deest et cui nulla pars addi potest, womit also schon die Unfertigkeit oder Unvollendetheit des Zeitlich-Seienden ausgesprochen wird, welches nie fertig ist, weil es immer nur wird oder entwird, wächst oder abnimmt. Nur in dieser höchsten Bedeutung des Begriffs der Individualität muss man darum z. B. den Spruch Christi deuten, wenn selber sagt: „Ego et Pater (et spiritus) unum sumus,“ nemlich nicht wieder una Persona, sondern unum Individuum (Natura trina,) und in demselben Sinne drückt sich die Kirche aus, wenn sie in der Messe singt: in personis proprietas, in essentia unitas. Womit denn auch ferner die Behauptung der Theologen von der Relativität der Persönlichkeiten in Gott zusammen stimmt, und der Irrthum jener einleuchtet, welche entweder mit den Gnostikern die Individualität als Totalität dem Vater, oder, wie einige Neuere, dem Geiste

zulegen, indem sie diesen für das Zweieins oder das Unum des Vaters und des Sohnes ausgeben, hiemit aber einen naturphilosophischen zweieinigen aber keinen dreieinigen Gott bekommen.

Fasst man nun aber den Begriff der Persönlichkeit als Eigenschaft oder Besonderheit (welche die Logiker bekanntlich nicht nur von der Einheit, sondern auch von der Einzelnheit, von der völligen Unbestimmtheit wie von der völligen Bestimmtheit als beide vermittelnd unterscheiden), so ergibt sich sogleich, dass zwei Eigenschaften so wenig eine geschlossene Individualität (Bild oder Formation) geben können, als es éine kann, indem jede Zweiheit als solche ungeschlossen oder offen ist, und dass folglich zwei Eigenschaften, insofern man die eine B aus einer ersten A hervorgegangen sich denkt, nur mittelst einer dritten C, welche man darum aus beiden ersteren gehend oder scheidend sich denken muss, diesen Abschluss oder dieses individuelle Fürsichsein oder Existenz und Formation zu gewinnen vermögen. Mit andern Worten, dass es drei Momente der Selbstsonderung sind, durch welche zugleich als Centrum gefasst jede Unbesimmtheit in ihre vollendete Bestimmtheit als Formation, Sphäre oder Existenz sich führt und in ihr erhält. Wobei man freilich, wie schon bemerkt worden, jede Vorstellung eines successiven Entstehens jener Sonderung vom Gedanken abhalten muss, indem dieser Ternar als Mitte oder Formationscentrum nur zugleich sowohl in Bezug auf seine Glieder als auch in Bezug auf seinen Umschluss als gleichsam Leib entsteht und besteht. Weil nemlich der Eingang eines Wesens als sein sich Centriren, Concentriren zum dreifachen Formations- und Manifestationsgrund nur mit seinem Ausgang, seinem sich Peripheriren, Umschliessen oder Excentriren zugleich möglich und denkbar ist, und diese Identität des *Λόγος ἔνϑετος* und *ἔκϑετος*, des Sohnes (der hier der Ternar selber ist, weil ungetrennt vom Vater und Geist) mit der Sophia, der Jungfrau, dem Spiegel, Auge, der Beschaulichkeit oder Lust, als Identität des Activen und des Reactiven, das Geheimniss des sich formirenden Lebens macht. Das Reactive setzten aber die älteren Theologen und Mystiker mit Recht dem

Weiblichen gleich (das Weib wird den Mann umgeben, sagt der Prophet), nannten es aber als das nicht selber Wollende oder als nicht selber Person das nicht selber Gebärende, sondern wie der Spiegel das Bild nur in sich Führende oder gleich dem Auge kein Wesen in sich Leidende, kein Wesen Erzeugende das Jungfräuliche oder die Jungfrau, — die Idea. Und in der That überzeugt uns schon jede Gedankenformation in uns von der Richtigkeit des hier ausgesprochenen Formationsgesetzes als der Identität oder des Zusammenseins eines Einganges und eines Ausganges zugleich, indem es doch ungeschickt von den meisten bisherigen Philosophen war, wenn sie das Denken und Begreifen von einem Anschauen zwar anfangen, nicht aber auch in einer Anschauung endend sich beschliessen oder ruhen liessen, als nemlich in der Idea, welche die ποίησις und αἴσθησις des Geistes im höchsten Sinne ist, und welche schon hier als das Weib oder die Jungfrau erscheint, die den Mann umgibt und des Mannes Bild und Ehre (Glorie) ist, wie der Apostel vom Weibe sagt, so dass also jener spanische Dichter der Wahrheit am nächsten kam, der die Idea (in ihrer creatürlichen Verwirklichung als Kirche) als Braut des Sohnes (Λόγος) aufführte.

Durch die hiemit gewonnene Einsicht können Sie aber zu einer andern, nemlich zu jener in die Identität des Begriffs des Ternars als der geschlossenen Individualität oder geschlossenen Formation mit dem Begriffe der Androgyne gelangen, so seltsam und neu Ihnen auch diese Zusammenstellung dünken mag. Damit Sie aber durch ihr eigenes weiteres Nachdenken zu dieser Einsicht gelangen, muss ich Sie vor Allem warnen, den Begriff der Androgyne (des Zusammengeschlossenseins des activen und reactiven Princips, des ternaren Centrums mit der Peripherie in éine individuelle Essenz, Natur und Gebilde) ja nicht mit seiner Caricatur, dem Hermaphroditismus, zu vermengen und zu verunreinigen, in welchem umgekehrt die Differenz oder Nichteinheit der Geschlechtseigenschaften oder der Persönlichkeit in ihrer höchsten Entzündung sich zeigt und anstatt der reinen, éinen, und in sich vollendeten Formation das Gegentheil derselben, die

höchste Difformität oder Monstrosität hervortritt *). Was wir in der zeitlich-thierischen, menschlichen Natur Mannheit und Weibheit nennen, sind nemlich nicht blosse Educte der Trennung oder Auflösung der Androgyne (als des primitiven Gottbildes), sondern selbe sind nur Producte des Erloschen- oder Verschwunden- (Verblichen-) seins jenes Gottesbildes, so wie überhaupt der Dualismus in der Formation überall nur als Caput mortuum des zurückgewichenen Ternars entsteht und besteht, so dass sich von der Zwietracht und Abnormität der Form auf die innere Zwietracht des Formationsgrundes oder Formationscentrums schliessen lässt. Wie die Theile, in welche ein Ganzes (Continuum) aufgelöset wird, nicht als solche präformirt in letzterem bestunden, sondern mit dem Untergang der Existenz des letzteren erst entstunden, so waren Mannheit und Weibheit als Eigenschaften etwas anderes, als sie noch im Ternar oder in der Androgyne bestunden, und diese hatten vorerst nur das Posse masculus et femina fieri wie das Posse mori oder animal terrestre fieri in sich. Christus sagt ausdrücklich, dass in der Auferstehung weder Mann noch Weib sein wird, aber diese Auferstehung ist nur Restauration des ursprünglichen Gottesbildes, also waren Mann und Weib als solche nicht ursprünglich geschaffen, und sie sind als eine, wenn schon nothwendig gewordene, Verbildung zu erklären und zu begreifen. In der That spricht nicht nur die Religion von einem Absterben der Mannheit und der Weibheit, als zweier sich erhoben habender unwahrer und schlechter Selbheiten, sondern, wenn man auf das innere Thun der wahrhaften Liebe aufmerksam ist, so überzeugt man sich leicht, dass durch diese Liebe beide, Mann und Weib, sich wenigst im Inneren jedes zur Androgyne ergänzen, indem z. B. das Weib dem Manne zu lieben, der Mann dem Weibe zu bewundern hilft, so dass also das Geheimniss wie das Sacrament der wahrhaften Liebe in dem solidären Bunde der zwei Liebenden besteht, sich einander,

*) Die Speculation hat klar oder dunkel immer das Bedürfniss gefühlt, das Original der zeugenden Potenzen der Natur in Gott zu finden — die Heiden als Hermaphroditismus, die Christen als Androgyne. Maria (christliche Androgyne.)

jedes in sich, zur Wiederherstellung der Androgyne als der reinen und ganzen Menschheit, welche weder Mann noch Weib, d. h. nichts Halbes ist, behilflich zu sein. Was aber hier von der Geschlechtsverbindung als die Androgyne herstellend im guten Sinne gilt, das lässt sich auch im schlimmen Sinne beobachten, wie denn bei jeder gemeinen Geschlechtsliebe die beiderseitige Selbstsucht nicht aufgehoben, sondern auf die Spitze getrieben wird, und beide, der Mann und das Weib, sich nur zur Selbstprüfung dieser ihrer schlechten Selbheit dienen, wobei denn aber doch wieder eine Art Androgyne als ihre Caricatur sich gestaltet, insofern das Weib dem Manne dazu dient, seine luciferische Hoffart mit ihrer Schlangenlist und Niederträchtigkeit zu ergänzen, so wie der Mann dem Weibe hilft, ihre Schlangenlist und Niederträchtigkeit mit seiner luciferischen Hoffart zu ergänzen, so dass also die wahrhafte Liebe die sich Verbindenden zur Engelsnatur, die falsche und schlechte zur teuflischen Natur führt. Wie wir dort Erhabenheit und Demuth sich in die wahrhafte Mitte (Liebe) vermählen sehen, so sehen wir hier Hoffart und Niederträchtigkeit sich als zwei Galeerensclaven aneinanderketten.

Endlich muss ich den Theologen noch in Erinnerung bringen, dass wenigst in früheren Zeiten, in welchen der Geist der Speculation noch in der Theologie lebendiger sich zeigte, der hier aufgestellte Begriff der ursprünglichen Androgyne den Theologen nicht fremd war. So sagt z. B. Scotus Erigena (de divisione naturae): Homo reatu suae praevaricationis obrutus *naturae suae* divisionem in masculum et foeminam est passus, et quoniam ille divinum (angelicum) modum multiplicationis suae observare noluit in pecorinam corruptibilemque ex masculo et foemina numerositatem justo judicio redactus est. Quae divisio in Chriso adunationis sumpsit exordium, qui in se ipso humanae naturae restaurationis exemplum (initium) veraciter ostendit et futurae resurrectionis similitudinem (exemplar) praestitit *).

*) Dieselbe Ansicht hatten Maximus und Gregor von Nyssa. Vergl. Baaders Werke II, 318. S.

Fünfzehnte Vorlesung.

Schon vom psychologischen Standpuncte aus, oder, wie man auch sagt, von jenem der Phänomenologie des Selbstbewusstseins, können Sie sich, meine Herren, von der Wahrheit dessen überzeugen, was ich Ihnen in der letzten Vorlesung sowohl von der Triplicität jenes Formations- oder Manifestations-Grundes und Centrums sagte, als von der die Unbestimmtheit und Bestimmtheit (letzterer als Begründetheit, Gesetztheit oder Definition) vermittelnden Function dieses Grundes oder Centrums, welcher somit als der Begriff der Unbegründetheit und Begründetheit, oder als die Selbheit des Seienden sich erweiset, wie denn schon der Begriff der Selbheit als sui compos jenen des Füreinanderseins eines Herrschenden und Dienenden, eines Freien und Gesetzten aussagt. Ich sage Definition; denn jedes in die Existenz tretende Wesen definirt und signirt sich entweder selber, oder wird definirt und signirt. Gott definirt sich selber und definirt seine Geschöpfe, wird aber nicht definirt, das freie selbstische Geschöpf wird definirt, und definirt, so wie die selblose Natur nur definirt und signirt wird, und nicht definirt und signirt. Sie sehen hiemit den bisher schier allgemein herrschenden Irrthum ein, gemäss welchem man die Innerlichkeit und Ausserlichkeit des Existirenden bloss dualistisch, hiemit begrifflos fasste, weil man die vermittelnde Function des Formationscentrums übersah, und die Einheit der Einzelnheit, so wie diese jener ohne die vermittelnde Sonderung oder Besonderheit entgegensetzte. Von dieser vollendeten oder absoluten Vereinzelung als vollendeter Bestimmtheit gibt übrigens jener Satz: „Vis ejus integra, si conversus in terram“ d. h. in die vollendete Formation, weil nur von dieser als dem tiefsten Descensus oder der grössten Entäusserung aus die Rückkehr in den höchsten Ascensus oder Innerung geschieht, wie z. B. der von Gott ausgegangene und gesandte Geist nicht unmittelbar, sondern nur nach Vollbringung seines Werks in der Natur zu Gott zurückzukehren vermag. Mein Wort, sagt Gott in der Schrift, welches ich aussende in die Natur und Creatur, soll mir

nicht leer zurückkehren, sondern es soll ausrichten, wozu ich es gesandt habe.

Nur im Vorbeigehen kann ich übrigens hier abermal in Betreff des angeführten Begriffs der Sonderung in Erinnerung bringen, dass dieser Begriff mit jenem der organischen Gliederung derselbe ist. Wenn man darum sagt, dass eine Einheit A sich in drei a, b, c theilt oder sondert, so geschieht dieses nicht, wie man gewöhnlich sich vorzustellen pflegt, durch Addition, so dass zu A sich b, c gesellen, wobei hier A selber ungeschieden bliebe, und eben so hat man sich die Reunion der a, b, c nicht durch Addition, sondern durch Intussusception zu denken. Der bisherige Unbegriff des Ternars hat nur in dieser geistlosen, unlebendigen und stupiden Auffassung desselben seinen Grund.

Von dem psychologischen Standpuncte aus macht sich uns nun jede Empfindung nicht nur als Eingang, Intussusception, Innerung und Intension, folglich als Verdoppelung bemerklich, weil jede Intension eine Verdoppelung und Eingeburt ist, sondern wir gewahren zugleich mit diesem Eingang den Trieb, die Kraft und die Bewegung zum Ausgang und zwar als zur Extension, nicht zur Separation. „Extenditur substantia, sagt Tertullian, non separatur," und das Wort, das ich in mir finde oder das mir eingegeben wird, gebe ich nicht von mir weg, indem ich selbes als meinen Fund verkünde oder ausspreche. Mit der Empfindung als Intension und in ihr ist somit bereits eine Triplicität der Activität gesetzt, und der Anschauung als Extension und Reactivität entgegengesetzt, weil dieses Ausgegangene als die Beschaulichkeit (als Stätte, Umschluss, Wohne) sich zur Empfindung wie die Form (oder Enveloppe) zu seinem Inhalt verhält, wobei man indess nur auf die Untrennbarkeit beider, nicht aber hier schon auf ihr harmonisches oder nichtharmonisches Verhalten zu sehen braucht, indem freilich die der Kraft oder Action entsprechende Reaction ihre Entwickelung bedingt, die ihr widersprechende aber die Action als Widerstand comprimirt oder hemmt. Ueber die Untrennbarkeit so wie Unvermischbarkeit der Action und der Reaction und ihr Verhalten zur Energie (Androgyne) ist es aber

bekanntlich in der Philosophie seit geraumer Zeit völlig stille und stumm geworden.

Bemerken Sie nun aber ferner, dass mit diesem ersten Eingang und Ausgang dieser letzteren doch ein solcher nur erst in potentia als Schiedlichkeit oder Möglichkeit der Formentwickelung und nicht als wirkliche Scheidung ist oder als eine noch stille Offenbarungslust, Imagination, magische Formation und Inbildung und dass die wirkliche Ausführung oder Inswerkstellung dieses Gebildes als ein zweiter Ausgang nur durch einen diesen bedingenden neuen Eingang oder Fassung geschieht, welche letzte nun nicht mehr als in jener stillen esoterischen Einheit, sondern als ausser ihr geschehend gedacht werden muss, als in einer geschiedenen, wenn gleich von jener befassten mit ihr concentrischen Region; so dass wenn jene erste innere Formation als die unanfängliche begriffen wird, die letzte oder zweite in Bezug auf jene als die anfängliche (wenn auch immer oder ewig anfangende) sich zeigt. J. Böhme drückt sich über diese zwei Momente jeder immanenten Production als Selbstformation so aus, dass er sagt, dass das Seiende als Ungrund sich durch seine innere erste ternäre Selbstfassung und Selbstexpansion in diese als ihre Idea still aushaucht oder als Auge formirt, dass aber dasselbe Wesen, indem es hiemit den Umblick seines Inhalts oder seiner Fülle gewonnen, diesen wieder in Eines, nemlich in Begierde und Natur als ein Anfängliches, gleichsam als Selbstzünder in sich entbrennend fasst, und erst aus dieser zweiten Fassung diesen Inhalt in seiner wirklichen und wirksamen Geschiedenheit als gleichsam in seinem Gliederbau laut ausspricht, und selben aussprechend in ihn als seine Schechina, Herrlichkeit oder Himmel einzieht. Von dieser esoterischen und exoterischen Selbstmanifestation, von diesem in Gott seienden *Λόγος ἔνθετος* und bei Gott seienden *Λόγος ἔκθετος* hat meines Wissens nur J. Böhme uns genügenden Aufschluss gegeben, wogegen alle übrigen speculativen Theologen und Philosophen erstens weder die Unvermischbarkeit noch die Untrennbarkeit beider dieser Selbstformationsmomente oder Stufen einsahen, obschon das Freie nur im Bestimmten, dieses nur in

jenem sich als solches zu bethätigen vermag, und Ideelles nur in Bezug auf Reelles, Reelles nur in Bezug auf Ideelles Wahrheit und Bedeutung hat; so wie zweitens diese Philosophen, indem sie in Gott keine exoterische Selbstformation oder Manifestation im Unterschiede einer esoterischen anerkannten, entweder als Supranaturalisten im schlechten Sinne Gott und Geschöpf gewaltsam auseinanderhalten oder spreizen, oder sie gleichwohl pantheistisch zusammenfallen lassen mussten. In Ermangelung dieses vermittelnden, übrigens alten Begriffs des *Λογός ἔκθετος* wird nemlich der ewige Urstand der ewigen Natur in Gott mit der creatürlichen Infassung und Schiedlichkeit dieser Natur vermengt (eine Schiedlichkeit oder Scheidung, welche indess doch nicht als itio in partes sich vorzustellen ist, und bei welcher die Natur in ihrer Centralität intact bleibt) und hiemit wird denn auch das Verhalten der Idea zur nichtcreaturisirten Natur mit ihrem Verhalten zur creaturisirten vermengt, die Creatur aber unmittelbar mit der esoterischen Einheit Gottes in Gemeinschaft und Relation gesetzt, da selbe doch nur mit dem exoterischen, ausgesprochenen und geformten Wort dieser Einheit unmittelbar in Bezug steht als ihrem Schöpfer, Erhalter und Behalter.

Was das normale Verhalten der Idea zur Natur zum Behuf der Verselbstigung der ersteren betrifft so wie im Gegensatze dazu das abnorme Verhalten beider so können Sie, meine Herren, auch zur Einsicht in dieses tiefste Geheimniss des Lebens vom psychologischen oder phänomenologischen Standpuncte aus gelangen, wenn Sie nur bemerken, dass gemäss dem Satze: „a visu gustus“ im Zeitleben und bei der in selbem stattfindenden Opposition mit dem Urstand oder der Erregung der Begierde durch jene Lust eine Entäusserung und eine Naturwerdung des Willens vorgeht als ein Heraustritt aus der Temperatur, eine Spannung, Trübung und Fermentation und als gleichsam eine Erhebung gegen das Gewollte (die imago oder Lust), welche vorerst auf nichts Geringeres auszugehen scheint, als gegen die geschaute Idea sich gleichsam zu empören, in selbe einzudringen, sie zu sich herabzuziehen oder sich zu subjiciren. Es entsteht

oder urständet hier offenbar ein Anderes, ein Selbstisches, es wird ein Anderes angefangen und der in der Begierde als Natur sich fassende oder intensirende Wille erzeugt dieses Andere in sich und duplirt sich mit oder durch selbes, und dieser Heraustritt aus der Temperatur (welcher indess nicht als Aufhebung der letztern oder Eindringen in sie als in die unfassliche und somit unverletzbare Einheit gedacht werden darf) ist wenigst die nothwendige erste Bedingung der Verwirklichung, indem hiemit das Werkzeug der Formation selber entsteht. Sie bemerken aber ferner leicht, dass, so wie der Wille in dieser neuen Fassung (der Begierde oder Natur) als neuer Anfang sich findet und empfindet, er sich sofort beengt und unfrei oder in Widerspruch findet, und dass er, sich von Neuem in der unanfänglichen ungefassten oder freien Idea und diese in sich erfassend, durch Verbindung mit ihr und Einigung in sie die Macht der Selbstbefreiung durch Depotenzirung oder Entselbstigung des in der Enge oder Angst Haltenden gewinnt, durch welche Depotenzirung er indess die Kräfte selber gewinnt, die sich in diesem Heraustritt oder dieser Scheidung von der Temperatur erzeugten. Offenbar geht aber hiemit eine Scheidung dessen, was die Begierde in sich fasste oder eine Scheidung der letzteren als Natur vor sich, indem der eine Theil mit der Lust oder Idea sich vermählend in die freie Expansion oder Formation, in's Licht über sich geht, womit die Idea die Selbheit gewinnt, feurig und activ wird, der andere Theil aber in die Occultation unter sich geht, womit Sie denn bereits von der Indissolubilität des von J. Böhme zuerst nachgewiesenen Ternars von Finsterniss, Feuer und Licht sich einen Begriff zu machen vermögen, indem das Feuer das Occultirende, Aufhebende und Negirende und zugleich das Manifestirende, Erhebende, Ponirende ist, hiemit zwischen Licht und Finsterniss inne steht; aber in diesem Sichwiedereingeben oder Aufgeben des Anfänglichen (erst in einen Anfang als Naturselbheit Getretenen) in's Unanfängliche (die Idea) wird letzteres (als das Nichts) selber anfänglich oder Etwas durch das Opfer (das Verbrennen, die Occultation oder das Nichtinmanifestationgehen, das Nichtsichverselbstigen oder Begründenwollen) des unmittelbaren Etwas

oder des Anfänglichen. Dieses Verbrennen ist somit als ein Abbrennen zu fassen und hier gilt jenes:

„Nam lucis pater est ignis, sed quidquid in igne
Deperdes, ingens hoc reputato lucrum.“ *)

Das Freie geht hiemit in die Bestimmtheit, Anfänglichkeit, es geht in Etwas als seine Flüssigkeit, und das Gefasste, Bestimmte, Anfängliche geht in die Freiheit, womit sie beide wechselseitig in ihrem Verlangen und Bedürfniss sich erfüllen, womit aber auch beide wechselseitig sich eingebärend wechselseitig sich beständig erneuern und ergänzen, so dass also die Liebe das Problem löst, wie aus Einem Zwei, Viele, Alles wird und doch Eines bleibt. Also verstehet, sagt J. Böhme, dass Gottes heiliges Leben ohne Natur nicht offenbar ist, als nur in einer ewigen Stille, da Nichts inne sein möchte (das Innesein ist nemlich, wie wir vernahmen, ein Anderes, Entstandenes, Angefangenes im Unanfänglichen) ohne das Aussprechen und die Fasslichkeit. Soll Gottes Heiligkeit und Liebe offenbar werden, so muss etwas sein, dem Liebe und Gnade noth thut, und was ihr nicht gleich seiend der Ausgleichung bedarf, die Einheit, Temperatur und Liebe somit actuos als einend, temperirend, liebend macht. Das ist nun der in Widerwärtigkeit, Natur, Angst stehende Wille, welchem die Liebe und Gnade nöthig, damit seine Enge in's Weite gesetzt, seine Pein in Freude verwandelt, und er aus seiner Gefangenheit erlöset werde. Denn das ist Freude, wenn ein Leidfähiges (die Natur oder Creatur) als der anfängliche, eigene, geschiedene Wille von seiner Pein, Angst, Noth und Schwäche erlöset wird, so er aber dieses Gut, diese Befreiung, die Selbstigkeit in eigene Macht zu nehmen hätte, und sich selber zu befreien vermöchte, so wäre es keine Freude, alle Freude der Natur steht in dem, was ihr ohne die Macht ihres Könnens und Nehmens aus Gnade widerfährt. Wie aber jeder Empfänger von dem Geber sich erhoben findet, so

*) Die Flamme muss die Leidenschaft verzehren,
In Flammen muss die Reinheit sich gebären.

Die Apotheker nennen die destillirten Spiritus die gebrannten Wasser, weil alle Spirituosität (im Physischen wie im Moralischen) durch Abbrennen und Abscheiden der faeces zu Stande kömmt.

vertieft er sich wieder gegen ihn, und wenn das, was von ihm erhoben wird, in die Manifesiation geht, so geht das, was in ihm eigentlich aufgehoben wird, in die Occultation, d. h. es geht nothwendig jene Scheidung vor sich, von der wir so eben sprachen. Nicht das unmittelbare anfängliche Sein der ewigen Natur und so das Geschaffensein der Creatur gibt Leben, sondern das Offenbarsein oder Aufgehen der göttlichen Idea in Natur und Creatur, nicht ihr Etwas sein, sondern ihr Gott etwas sein. Die Glorie*) Gottes fällt sohin mit der Beseligung, Erfüllung und Vollendung der Creatur zusammen. Gloria dei gaudium et salus creaturae.

Der Zweck des Urstandes des eigenen Willens (der Natur und Creatur) ist also seine Entäusserung und Erhebung, welche Entäusserung oder Wandlung in Freude die Ausgebärung des Bildes Gottes ist, und es ist eben so verkehrt, als es die Liebe Gottes, d. h. Gott selber blasphemisch leugnend ist, wenn man den Natur- und Creatur-Urstand als eine Entäusserung durch einen Abfall (eine Empörung) der göttlichen Idee von sich selber vorstellt, womit also die Glorie Gottes durch Wiederaufhebung oder Vernichtung der Natur und Creatur effectuirt würde, und womit nicht die Liebe, sondern der Hass gegen die Natur und Creatur das primum mobile wäre und die Wiederaufrichtung des in die Natur gefallenen, in ihr finster wordenen Gottes nur durch Wiederhinrichtung der letzteren zu Stande käme.

Nicht aber die Natur oder Creatur soll sterben und hingerichtet werden, sondern nur ihr böser, von dem Willen Gottes sich abkehrender, sich diesem entziehender Wille, und die Aufgabe dieses Willens bezweckt nicht etwa absolute Willenlosigkeit oder absolute Selblosigkeit, sondern die Geburt eines neuen, mit Gottes Willen einstimmigen Willens, wie denn der Eintritt der

*) „Herrlichkeit, δόξα, chochma, σοφία, Rakia üsso, Schechina, Himmel, wie denn der Begriff Gottes nicht ohne den seines Himmels ist. Metatron, rakia üsso heisst Expansum, Ausgespanntheit oder Himmel, und wie die Wesenheit des geschaffenen Himmels die Bedingung ist des Aufgangs des Gestirnes in ihm, so ist der ungeschaffene Himmel die Bedingung des Aufgangs des einen sidus der Idea oder Sophia in ihm. — Die Natur arbeitet in ihren Gestalten, bis sie in der siebenten das Wesen erzeugt, in dem das sidus, die Jungfrau (Idea) aufgeht.

Selbstsucht der von Gott sich abgekehrt habenden Creatur eben den Verlust ihrer wahren Selbheit anzeigt, welche Wahrhaftigkeit ihres Selbstes sie nur durch den und in dem allein wahrhaften Gott zu erlangen vermag.

Uebrigens werden Sie aus dem Gesagten bei weiterem Nachdenken unschwer auch in das Wesen oder Unwesen des abnormen Verhaltens der Natur und Creatur zur Idea die erforderliche Einsicht sich zu verschaffen vermögen. Macht die Inswerkführung oder Realisirung, Verwirklichung der Idea auch ein Werkzeug (gleichsam eine Hand als Schaffer) nöthig und muss dieses Werkzeug oder dieser Wirker somit auch ein Geschiedenes und Unterschiedenes sein, so darf und soll es doch nicht als Selbstisches in und zu sich selber, als sich selbst in sich gründend, sich selbst beschauend oder bespiegelnd, sich selbst wollend, kommen oder nicht sich selber manifest werden, als wozu es nothwendig aus seiner Gehörigkeit heraustreten, sich dieser entziehen und wieder der Subjicirung eines Anderen als seines Werkzeuges bedürfte, wie wir denn auch sehen, dass überall der Knecht oder Gehörige als Räuber und Mörder sich zeigt, so wie er seiner Hörigkeit sich entzieht und wie die Selbstaffirmation des Knechts oder des Dieners mit der Negation des Herrn zusammenfällt, die Selbstsucht der Creatur mit der Befehdung, Verletzung des absoluten Selbsts (der Gottheit) sowohl als ihres eigenen wahrhaften Selbsts. Was einer Manifestation als Werkzeug dienen soll, das muss somit selber in der Occultation niedergehalten oder versenkt und als subjicirt von dem in die Manifestation Gehenden abgeschlossen werden und bleiben, m. a. W. was einer Manifestation (Existenz) als Ursache dienen soll, das soll nicht sich selber zur Selbstmanifestation Ursache sein wollen. Die Matrix (Wurzel), deren Function es ist, das Kind oder Gewächs hervor und an's Licht zu bringen, stellt sofort diese Geburt und dies Wachsthum ein oder arretirt selbe, so wie sie selber für sich zu sein, aus ihrer Occultation in ihre Selbstmanifestation sich zu erheben strebt oder sich selbstisch entzündet, und dieser Aufgang des Centrums naturae, wie J. Böhme sagt, dieses wilde Feuerauskommen in der Natur ist ja eben ihre Verkehrtheit, und

zum Beispiel die Entzündung ihrer schlechten Lust oder Unzucht. Denn alle Unzucht geht auf den Selbstreflex, auf die Selbstbeschauung und den Selbstgenuss des Zeugungswerkzeuges als solchen. Diese falsche Lust zu entzünden und zu unterhalten, war und ist eben das beständige Sinnen und Trachten jenes Chamitischen Spottgeistes, welcher die Zeugungsorgane des Vaters darum aus ihrem Mysterium hervor zur Schau zu stellen sich bemüht, weil eben hiemit die ihm (wie Mephistopheles im Faust klagt) lästige und génante Geburt gehemmt und arretirt wird, womit sich denn der Geist der Unzucht (dieses Wort in seinem tieferen geistigen Sinne genommen, wie die Schrift selbes nimmt) als Geist des Verderbens der gesetzlichen Generation als identisch mit dem Mordgeist des Generirten erweiset, oder wie der Prophet sich ausdrückt, die Identität der geraden (gleich einem Pfeil) und der krummen (durch falsche Lust mordenden) Schlange die Identität der Mordlust und der bösen Wollust.

Sechzehnte Vorlesung.

Wir haben vernommen, dass der formale Wille, in die Versuchung eingeführt sich seinen Inhalt gibt, und seinen Charakter, seine Natur durch diese Selbsterfüllung bestimmt und entscheidet. Dieser formale Wille ist als solcher noch der ungründliche, unerforschliche Wille, der sich in einen Grund durch jene Erfüllung, Fassung, Einerzeugung oder Eingeburt einführt, durch den er sich verwirklicht und von dem aus er erst wirkt oder geistet. Die gute oder nicht gute Erfüllung des Willens kann man folglich als das Gezeugte in ihm, als den einerzeugten Samen oder als den Genitus betrachten (wie der Apostel sagt, er (der Wiedergeborene) kann nicht sündigen, denn der Same Gottes bleibt in ihm,) so wie den befassenden, in diesen Genitus als seinen Grund sich einführenden Willen als Genitor. Sie sehen also, dass, wie schon Plato sagte, der Genitor nur seines Genitus wegen bestraft oder belohnt, selig oder unselig, frei oder unfrei wird, und sich findet, empfindet, sowie der Genitor nur nach dem Genitus ge-

richtet wird. Richten ist nemlich nichts anderes, als den Genitor in jene Region setzen, aus welcher er seinen Genitus oder Samen geschöpft hat. Die Pathologen unterscheiden die Causa morbi von der Natura morbi, sowie von beiden den Effectus morbi, den Geist oder die Vita morbi. Die Causa morbi ist hier jener unergründliche, sich in Grund fassende, diesen wählende Wille, der Genitor; die natura morbi ist der ihm einerzeugte Grund, in den er sich eingeführt, so wie man eben so von einer Natura sanitatis sprechen muss, und ich habe Ihnen hiemit den Schlüssel gegeben, um den Irrthum unserer irreligiösen Moralphilosophen gründlich einzusehen und ihn zu widerlegen. Diese Moralphilosophen wissen nemlich nur von dem Genitor (jenem ersten formenden, noch ungründlichen Willen), nicht von dem Genitus, sie haben einen abstracten Begriff von der Causa boni et mali, aber keinen von ihrer Natura. Nun vermag aber der Mensch, in welchem die natura mali einerzeugt ist, oder die Lüge statt der Wahrheit Wurzel gefasst hat, doch nur sich selbst überlassen Früchte dieser Wurzel hervorzutreiben. Setzet einen guten Baum, sagt der Herr, so wird auch die Frucht gut sein; setzet aber einen bösen Baum, so wird auch die Frucht böse sein. So lange jene Wurzel lebendig in ihm bleibt, so lange der Lügengeist ihm inwohnt und in ihm vermöge dieser Wurzel haftet, ihn besitzt, und so lange diese böse Geburt nicht durch Eingeburt des Guten wieder getilgt sein wird, kann er aus dem bösen Schatz seines Herzens nur Böses hervorbringen. Der effectus morbi kann nur der natura morbi entsprechen. Es hilft dem Menschen Nichts, dass er die Wurzel seiner als bösen Baums selbst in sich gesetzt hat, denn eben durch dieses Setzen hat er das Vermögen verloren, sich selber wieder herauszusetzen und a novo eine gute Wurzel in sich zu setzen, der Genitor ist im Genitus befangen und dieser ist eine Macht, von der er mit Recht leidet, weil er sie sich selber zugezogen, selber sich erzeugt hat. Und hier ist es nun, wo, wie ich bereits in meinen Vorlesungen über religiöse Philosophie bemerkte, die religiöse Philosophie von der irreligiösen toto coelo sich unterscheidet. Die Religion erkennt und erfasst die natura mali und diese tilgend heilt sie den Menschen

gründlich, indem sie ihn damit zum Guten, zu den Functionen des gesunden Lebens rehabilitirt.

Die modernen Philosophen wissen weder von einer natura morbi noch sanitatis, und wenden sich an den Menschen, als ob er schon rehabilitirt oder nie seiner Habilitation verlustig geworden wäre. Da aber der Genitor nur im Genitus, die Causa nur in der Natura (Grund) sich verwirklicht, so kennen sie auch den Vater nicht, indem sie den Sohn verleugnen. Die Religion geht dahin, den Menschen zu lehren, wie die Wurzel des bösen Baumes, welcher er selber geworden, wieder zu tilgen und durch eine gute Wurzel zu ersetzen ist, und alle Werke, die sie fordert, haben nur diesen Zweck, wogegen die irreligiosen Philosophen von dem nichtguten Baume verlangen, dass er sofort, und bloss weil er soll (wollen soll, eben weil er nicht wollen, geschweige thun kann), gute Früchte hervorbringe und sagen ihm (mit Kant), dass ihm, falls er dieses nicht thut, auch nicht zu helfen sei.

Wir sehen hiemit neuerdings ein, wie der Mensch nur dadurch von seiner natura mali befreit werden kann, dass sein zeugender Wille (causa oder genitor) von seinem Gezeugten (natura mali) wenigst für den Moment einer neuen Wahl frei wird, um neu zeugen, in einen guten Grund sich einführen zu können. Sie sehen, dass der alterzeugte Grund in demselben Verhältnisse getilgt, als der neue erzeugt werden muss (destructio unius generatio alterius), dass der alterzeugte Grund sich also frei wieder in jenen Ur- oder Vaterwillen eingeben kann, welcher ewig den guten Grund in sich gebiert, und dieses Geburtsprocesses des Guten theilhaftig ihn in sich wiederholen kann. Und ich habe Ihnen bereits bemerkt, wie der Gerechtigkeit doch hiebei Genüge geschieht, und die Nemesis ihr Recht erlangt; denn der Vater muss selber seinen Sohn tödten und opfern, weil er ihn selber erzeugt hat, und der hiebei frei übernommene und gefühlte Schmerz der Selbstverleugnung dieses bösen Grundes (seiner Manifestation) beweiset meine Behauptung, so wie er für das Eingezeugtsein dieses bösen Grundes im Menschen spricht. Denn wäre die böse Wurzel in uns nicht lebendig, uns eingewachsen, so würden wir ihre Tilgung nicht schmerzlich empfinden, und wir

vermöchten wie im ersten Stande der Unschuld ohne Empfindlichkeit einer Reaction den guten Grund in uns zu setzen.

Nach diesen Principien wird es nun nicht schwer sein, eine der Religion entsprechende Theorie des creatürlich Guten und Bösen aufzustellen, und zum Behuf der letzteren muss nur nachgewiesen werden, wie der zeugende Wille, indem er sich einen nicht guten Inhalt gibt, oder in einen nichtguten Grund einführt, sofort in einen Widerspruch und in alle Folgen desselben einführt.

Siebenzehnte Vorlesung.

Die Betrachtung der Wahlfreiheit des Menschen führte uns zu einer Untersuchung über die Freiheit überhaupt, diese zu jener des Ursprungs des creatürlich Guten, wie des creatürlich Bösen, welch letztere Untersuchung uns natürlich zu jener des Wesens der Versuchung führt, weil nur aus dieser Versuchung das Creatürlich-Gute, wie das Creatürlich-Böse hervorgehen kann. Das Creatürlich-Gute vor dieser Versuchung als das angeschaffene ist nemlich das unbewährte, unfixirte. noch nicht wahrgemachte Gute, sowie das Glück, welches die Creatur (der Mensch) vor dieser Versuchung (als in paradiesischer Unschuld seiend) vorerst ein unverdientes, darum noch zufälliges, nicht nothwendiges ist (Zufälligkeit ist Fallbarkeit, labilitas), welches bleibende und unverlierbare Glück der Mensch erst durch seine Willensthat sich zu verdienen hat. Wir fahren darum in der Betrachtung der Versuchung fort.

In jenem ersten unmittelbaren Sein oder Dasein des in die Welt als Gottes-Bild gesendeten Menschen bietet sich ihm das Wahre als in einer höhern Region zwar bereits wirklich fertig und manifest seiend dar, jedoch mit dem Auftrag oder der Mission, diese Manifestation in und durch sich in einer niedrigeren Region (in dieser Welt), welche dieser vollständigen Manifestation ermangelt und bedarf, fortzusetzen oder dieser Wahrheit in der Welt

Zeugniss zu geben, d. h. dieselbe Wahrheit auch in dieser Welt auszugebären, und nur in diesem Sinne können wir von einer Theogonie sprechen, zu welcher der Mensch berufen ist. Denn, wenn der Menschensohn sagt, dass er in die Welt gekommen sei, der Wahrheit Zeugniss zu geben, Gott den Vater zu be- und zu erweisen, so drückt er die alleinige Bestimmung des Menschen selber aus, welcher seinem Beruf nur dann entspricht, wenn er nicht von sich, nicht von der niedrigeren Natur, oder etwa von einer anderen geistigen guten oder bösen Natur, sondern wenn er nur von Gott Zeugniss gibt, diesen repräsentirt, gleichsam wiederholt oder fortsetzt. Wie nun dem Menschen auf solche Weise eine Erkenntniss Gottes (des Wahren und Guten) in der ersten Instanz gegeben ist, so ist ihm eine andere für sich und Andere in der letzten Instanz aufgegeben, und diese letztere vermag er nicht anders zu gewinnen oder zu erzeugen, als damit, dass er sich jener höheren Region als Organ lässt und überlässt, und sich ihrer Eingeburt öffnend sie in sich und sich in ihr fixirend oder bestätigend, sich im Stande befindet, die ihm auf solche Weise eingeboren und in ihm ausgeboren werdende Idea als Talent oder Gabe, gleichsam als Samen Gottes, wie der Apostel sagt (1. Joh. 3. 9.), in einer niedrigeren Region mitwirkend auszubilden und diese Region damit zu verherrlichen und zu beseligen. Was nun diesen Samen Gottes betrifft (er heisst auch der Weibes-Same in der Schrift, entgegengesetzt dem Schlangen-Samen), so muss man sich jenes Satzes erinnern: „Intellectus videt, sed sine voluntate non format seu efficit,“ d. h. man muss die actio vitalis, das Zeugende, Gebärende, Plastische oder Samliche des Willens anerkennen und einsehen, dass ohne dessen Function jene erlangte Ein- und Ausgeburt der Idea nicht zu Stande käme. Denn durch und aus dem Willen *), sagt J. Böhme, ist diese

*) Nemlich jener höheren Region und ihrer Eingeburt sich als Organ öffnend und überlassend wird er befähigt, die ihm hiemit eingeboren werdende Idea als Talent, Gabe oder, wie der Apostel (Johannes) sagt, als Same in einer niedrigeren Region auszubilden, ihr Form oder Leib zu geben, und in diese Region uns einzugebären und diese damit zu verherrlichen.

Welt gemacht worden, und alles hat seine Wiederfortpflanzung im Willen. Die Bildungsmacht oder die schaffende ist nur im Willen, im Verlangen oder in der Begierde. Man sagt zwar, der Hunger (der Speise, wie des Geschlechts) ginge der Alimentation und der Befruchtung oder Fortpflanzung vor, eigentlich ist aber dieser doppelte Hunger, die das Individuum restaurirende und die ein neues Individuum zeugende Macht, die ktisiogonische Potenz selber. Im Hunger (Verlangen, Begierde) nach dem irdischen Princip habe ich mich selber irdisch gemacht und nur im Hunger nach dem himmlischen werde ich wiedergeboren oder selber himmlisch. Die Berührung, das Eingehen meines Willens in einen solchen plastischen Willen (denn Wille geht nur in Willen ein, Same nur in Samen) ist sohin insofern der Zweck, insofern das meines Willens Eingehen in sich sollicitirende, attrahirende Princip sich eben indem es sich in mir fassen muss, um mich zu attrahiren, sich als zu fassen strebend sich mir zu erkennen gibt (ignoti nulla cupido), welche Erkenntniss aber nur die in erster Instanz ist, die nicht schon empfindliche, sondern nur magische, imaginirende, welche aber das nothwendige Mittel zu jener Willensunion und die Begründung der Fassung zur Attraction ist, sowie diese letzte hinwieder das Mittel zum Zweck der die vollendete Union und Einverleibung begleitenden und sie gleichsam belohnenden (so wie im bösen Sinne bestrafenden) Erkenntniss. Denn allerdings erkenne ich Gott, die Welt, die Sünde und den Teufel anders vor der geschehenen Union (und gleichsam Einverwachsung), anders in ihr, und so wie jenes noch unempfindliche (unreelle) Erkennen (sonst auch das theoretische genannt) der Anfang dieses Unionsprocesses war, so ist dieses letztere Erkennen dessen Vollendung, das reale, wie man sonst sagt, praktische. In diesem Sinne sagt St. Martin richtig, dass in der wahren Ordnung der Dinge die Erkenntniss und der Genuss des Erkannten zusammenfallen — Cognovit et peperit — vitam; cognovit et peperit — mortem. Alles, sagt darum J. Böhme mit Recht, liegt an der Lust, Imagination oder Einbildung, weil jede Versuchung (die des Guten wie des Bösen) selber nur in dieser Imagination vorgeht.

Wenn Gott überall die Mitte ist, wie er es denn ist, als Centrum (medium tenuere beati) und wenn diese nur durch Subjection, Aufhebung oder Zukehr der centrifugalen (diese Mitte überfliegenden) und der centripetalen (ihr oder dem Centrum entsinkenden, nicht etwa in dieses fallenden) Tendenz zu Stand und zu Bestand kömmt, so begreift man leicht, dass, wenn der Mensch als creatürliches Gottesbild diese Mitte auch in und durch sich realisiren sollte, er gleichfalls, um dieses zu können, jene doppelte Subjection in sich geleistet haben musste. Das Vermögen, dieser Mitte zu entfliegen, sowie jenes, ihr zu entsinken, musste ihm also eben darum gegeben worden sein, um dieses doppelte Vermögen in sich zu tilgen, um den doppelten Feind gleichsam zu besiegen, welcher der Realisirung und dem Bestande dieser göttlichen Mitte drohen konnte, obgleich hier auf dem Standpuncte, auf dem wir noch stehen und auf welchem wir den Menschen als alleinige und erste intelligente Creatur betrachten, noch von keinem Feinde die Rede sein kann, da der Wille des Menschen die verlangte Subjection nicht zu leisten vermochte, wenn er diese doppelte Möglichkeit in sich nicht inne ward und wenn diese Möglichkeit nicht erregt, sollicitirend, suchend und versuchend seinen Willen, sich ihm vorstellte. — Der Mensch musste das Vermögen in sich inne werden, sich selbstisch über jene göttliche Mitte erheben oder selbstlos ihr entsinken, unter ihr sich halten zu können, um durch Tilgung und Entkräftung beider dieser Vermögen die Mitte, welche bis dahin gleichfalls nur noch in ihm Vermögen war, selbst in sich realisiren oder bekräftigen zu können. — Man könnte darum sagen, dass, wenn diese göttliche Mitte die göttliche Idea oder Jungfrau ist, welche den Willen des Menschen an sich zieht, um sich in und durch ihn creatürlich auszugebären oder Mensch zu werden, diese Jungfrau von dem Menschen als Brautschatz das Opfer oder die Subjicirung und Ueberwindung jener anderen Mächte verlangt, nemlich jener zwei Vermögen, welchen beiden und ihren Lockungen er entsagen muss, um sich mit der himmlischen Jungfrau vermählen zu können oder gegen welche beiden Mächte er jene Jungfrau gleichsam beschirmen und sie ihnen bakämpfen, beide negirend sie, die Jungfrau, affirmiren muss.

Oder: Sollte die Himmlischwerdbarkeit im Menschen a potentia ad actum gebracht und fixirt werden, so musste sowohl seine Höllischwerdbarkeit als seine Irdischwerdbarkeit radical, (nemlich durch die Bewährung in der Versuchung) in ihm getilgt werden, und wie die centrifugale Tendenz oder die Hoffart als überwunden das eine Element der himmlischen Liebe, die Erhabenheit, so sollte die andere centripetale (niederträchtige, sinnliche) ihr anderes Element oder die Demuth geben, und beide sollten in dieser Union die göttliche Androgyne manifestiren. Sie sehen hier, wie richtig die Schrift die dem Jungfrauenbilde feindliche Macht als Schlange darstellt, weil nicht der teuflische Hoffartsgeist (die Despotenlust) allein und auch nicht der sinnliche Niederträchtigkeitsgeist allein oder die Sclavenlust, sondern beide nur vereint oder zusammen als besessenes Thier, d. h. als Schlange diese Feindschaft öffentlich geltend machen können; wie sich denn diese Doppeltendenz, diese besessene Thierheit in jeder Sündenlust oder in jeder Schlangenkrümme derselben wirklich nachweisen lässt. Wir hatten bisher den Standpunct der blossen Speculation gefasst, welcher aber in allem, was die Freiheit betrifft, nicht genügend ist. Auch belehrt uns die Geschichte eines andern, was ich aber hier nur anticipando bemerken kann. Die Geschichte nemlich lehrt uns, dass die Realisirung jener beiden Tendenzen und Möglichkeiten nicht durch den Menschen allein, sondern durch diesen und durch eine vor ihm geschaffene intelligente Creatur zusammen zu Stande gekommen sind, dass nemlich der Mensch ursprünglich nicht aus Hoffart, sondern aus Niederträchtigkeit fiel, nachdem der Fall aus Hoffart schon früher geschehen war, als bereits creatürlich potenzirt sich ihm zeigte, nicht mehr nur magisch in ihm war, und den Fall des Menschen, der also eigentlich nur verführt wurde, nach sich zog. J. Böhme drückt sich hierüber in seiner Sprache so aus: der Wurm (jenes geistige Hoffarts- oder centrifugale Princip) so wie der Weltgeist (das Princip der äusseren Sinnlichkeit) wollten die Jungfrau (jene göttliche Mitte) sich subjiciren, sie sollte ihnen zu Willen sein, (gleichsam als Weib dienen). Wie nun durch Lucifer der Wurm, so ward durch Adam der Weltgeist creatürlich. Gott selber brachte darum in

der Frau (in ihrem wiedererweckten, jungfräulichen, verblichen gewesenen Leibe) jenes Jungfrauenbild herwieder, welches Adam hätte gebären, und in sich realisiren sollen; und was der Mensch nicht that, das that und vollbrachte Gott in und durch den Menschen, nemlich die gänzliche Besiegung jener zwei Tendenzen und Mächte, des Wurms und des Weltgeistes, zur Manifestation und Realisirung oder zur Menschwerdung des erloschen gewesenen, in ihm zwar aufgegangenen aber nicht zum Wesen und zur Empfindlichkeit gekommenen Gottesbildes in ihm. Wobei ich indess, um sogleich anfangs einen Hauptirrthum zu beseitigen, Ihnen bemerke, dass die Speculation uns zwar zur Einsicht der Nothwendigkeit der Aufhebung beider jener Möglichkeiten führt, jedoch so, dass diese Aufhebung auch aus der potentia unmittelbar hätte erfolgen können, und keineswegs nothwendig durch die Vermittelung des Uebergangs der beiden Möglichkeiten durch die Creatur in den Actus oder in die Verwirklichung. Wie denn die Tradition oder die Kirche lehrt, dass von den geschaffenen Engeln der eine Theil in der ersten Versuchung bestand, also ohne Fall und Sünde von dem Unschuldstand in jenen des bewährten Gutseins überging, somit jene Möglichkeit als solche und ohne sie ad actum kommen zu lassen tilgte, wogegen ein anderer Theil von diesem Unschuldstand in jenen des wirklichenBöseseins überging, womit denn auch jene Entzweiung, Spannung und Zerrüttung in die erste Schöpfung trat, welcher einen Fortgang derselben in einen zweiten Moment, nemlich die Schöpfung dieser Zeitwelt und in ihr des Menschen nöthig machte oder veranlasste.

Die wahre Gnosis ist ein Cirkel, den man nicht eigentlich nach und nach, sondern nur auf einmal fasst, es führt hier immer Eins auf alles Andere, und wer Eins wohl fasst, hat bald Alles gefasst. Sie dürfen sich darum nicht wundern, wenn theils der eine Begriff immer wieder auf den andern zurückweist, und wenn wir, den einen Begriff festhaltend, andere Begriffe anticipiren müssen. Eben damit erweist sich das Systematische der Gnosis, da jeder einzelne Begriff zum Centrum, dieses wieder zu allen andern Begriffen führt und weiset.

II.

Erläuterungen, Randglossen und Studien.

Herausgegeben und bevorwortet

von

Anton Lutterbeck

Dr. theol. et philos.

öffentlicher ordentlicher Professor der katholischen Theologie
an der Hochschule zu Giessen.

Vorwort des Herausgebers.

Die im Folgenden mitgetheilten Stücke aus dem literarischen Nachlass Baaders sind ihrem Inhalte und ihrer Form nach so verschiedenartig, dass sie bloss aufgezählt, kaum aber, selbst nur dem Namen nach, unter eine Einheit zusammengebracht werden können. Es sind erstlich mit reichhaltigen Anmerkungen Baaders begleitete Auszüge aus verschiedenen Schriften des heil. Thomas von Aquino, die in vier bis fünf eigenen Heften vorlagen. — Dann folgen, meistens mit Bleistift geschriebene, Randbemerkungen zu folgenden Schriften: Die Symbolik des Traumes, von Joh. Heinrich Schubert; die Seherin von Prevorst, von Justinus Kerner; die Schutzgeister, von Heinrich Werner; über Etwas, das der Heilkunst Noth thut, von Carl Jos. Hieronymus Windischmann; die Abendstunden von St. Petersburg, von Joseph de Maistre; Judas Ischariot, von Carl Daub; Etliche Aufsätze von Gottes Dreieinigkeit und von der Versöhnung, von einem Ungenannten; de trinitate ac mysteriis Christi, von Alcuin, und die deutsche Theologie, herausgegeben von Grell. — Den Schluss

bildet ein noch ungedruckter, selbständiger Aufsatz Baader's über die Wechselseitigkeit der Alimentation und der in ihr stattfindenden Beiwohnung, aus dem Spätherbst 1838.

In allem diesem haben wir nicht literarische Werke, die vom Verfasser zum Druck ausgearbeitet oder (mit Ausnahme des letzten) auch nur bestimmt gewesen wären, sondern vielmehr blosse Notizen und Studien, beim Lesen schnell hingeworfene Gedanken und erste Entwürfe zu sehen, die grösstentheils aphoristisch, unausgeführt und unverarbeitet, wie sie sind, freilich nicht entfernt einen Anspruch darauf machen, der Form nach vollendet zu sein, dennoch aber sämmtlich für den, der ihren Gehalt zu würdigen weiss, den Werth ungefasster Edelsteine von reinstem Wasser oder zwar unscheinbarer, aber höchst seltener und überall die Hand eines grossen Meisters verrathender Kunstreliquien besitzen. Wenn Baader überhaupt weit weniger die formelle Vollendung und Abrundung seiner Gedanken, als deren substanzielle Hervorbringung sich angelegen sein liess, dagegen aber auch mehr wie irgend ein Anderer die nach Baco so schwierige Kunst, Aphorismen zu schreiben, verstand: so dürfte die Einsicht, dass das hier Mitgetheilte und das sonst von ihm zu Tage Geförderte durchaus gleichen Charakters sei, sich leicht genug Bahn brechen. Jedenfslls wird die Triebkraft fruchtbarer Samenkörner, die allen Erzeugnissen des Baader'schen Feuergeistes innewohnt, auch hier von Niemanden misskannt werden können. Was aber diesen fragmentarischen Gedanken ein ganz besonders

deres, eben so hohes als eigenthümliches, Interesse verleiht, das ist die Ungenirtheit und rückhaltlose Offenheit, womit sie hervortreten, die Frische, die sie athmen, die Lebendigkeit, womit sie sich aussprechen, der überraschende Witz des Tiefsinns, der sich in ihnen oft zeigt, endlich die Kürze, Klarheit und Schärfe, womit sie sich ihres Gegenstandes bemächtigen und bald auf eine Einzelnheit, bald auf das ganze System Baaders und sein Verhältniss zu anderen Systemen ein unerwartetes Licht werfen. Gerade dass man hier gleichsam in die Gedankenwerkstatt eines stets regen und Alles sich zu Nutze machenden Forschers geführt wird, dass man dem ersten Entstehen vieler seiner Theorien und Maximen, die er anderswo ausgeführt, beinahe unmittelbar zusehen kann, dass man bei jedem Schritte gewahrt, wie hingebend zugleich an Andere und wie unerschütterlich dennoch seine eigene Selbständigkeit gegen sie behauptend derselbe immer und überall nur das Eine, was Noth thut, sucht und beachtet, dass man den ausdauernden Fleiss, womit er seine Geistesarbeiten betrieben hat, zugleich bewundern, und an der Bestimmtheit, womit er sich über jedes Einzelne erklärt und nirgend einen Zweifel über das von ihm für wahr, gut und recht Gehaltene zurück lässt, sich erfreuen kann: Alles dieses macht die vorliegende Sammlung zu einem eben so belehrenden, als reichhaltigen Commentar der übrigen Schriften Baaders, gleichwie diese selbst zum allein ausreichenden Commentar jener, auf den freilich im Einzelnen sich hier zu berufen schon desshalb für

den Herausgeber ganz unmöglich war, weil bei dem Reichthum des hier Beigebrachten nicht weniger als beinahe Alles zu citiren nöthig gewesen wäre.

Die erste Partie unserer Mittheilungen aus dem Nachlasse Baaders enthält

Auszüge aus den Schriften des heiligen Thomas von Aquino sammt Erläuterungen.

Von diesen lagen, wie schon erwähnt, mehrere von Baaders Hand geschriebene Hefte vor, die zusammen 66 Quartblätter enthielten. Bei weitem das Meiste darin waren wörtlich abgeschriebene Stellen aus folgenden Schriften von Thomas: 1) Compendium theologiae ad fratrem Reginaldum, 2) de differentia divini verbi et humani, 3) de principio individuationis (diese drei Schriften finden sich in den verschiedenen Ausgaben der Opera omnia des Thomas — z. B. der von Bernard. Mar. de Rubeis 38 Bände. Venedig 1745—75 -- unter der Abtheilung Opuscula, deren 3., 13. und 29. sie bilden), dann besonders 4) aus der Summa, für die Baader die Ausgabe Patavii 1698 gebrauchte, indem er deren ersten Band von Anfang bis zu Ende excerpirt hat; endlich 5) aus dem Commentarius in epistolas s. Pauli, insbesondere den Römer- und Ephesierbrief. Diese überaus zahlreichen Auszüge waren von theils längern, theils kürzern, bald am Rande, bald mitten im Text, als Parenthesen &c. geschriebenen Bemerkungen Baaders begleitet. Da nun aber die genannten Schriften von Thomas überall leicht zu haben sind, und es sich auch nur um Gedanken Baaders handelt: so schien

es aus mehr als einem Grunde unpassend, einen vollständigen Abdruck dieser Auszüge zu veranstalten. Denn sie unverändert in dem fremden Idiom und in solch abgerissener Gestalt mitzutheilen, hiess dem Leser etwas zumuthen, was nur ein höchst geübter und höchst geduldiger Leser zu übernehmen geneigt sein wird — ein Umstand, der freilich nur zu sehr den Genuss alles hier Mitgetheilten beeinträchtigen wird, gerade bei dieser Partie aber ohne Zweifel mehr als misslich war und darum möglichste Abhilfe verlangte. Andererseits bot eine Uebersetzung des Lateinischen mit seinen Kunstausdrücken nicht nur grosse und die darauf verwandte Zeit und Mühe gerade an dieser Stelle gar nicht lohnende Schwierigkeiten, sondern zeigte sich bei genauerer Betrachtung auch geradezu als unzweckmässig, indem Alle, welchen es bei diesen Studien um Bestimmtheit und Genauigkeit zu thun ist, doch immer wieder von der Uebersetzung zum Original zurück zu greifen gezwungen sind. Aus Allem diesem ergab sich als das Geeignetste, hier lediglich die Bemerkungen Baaders, und zwar ihrer grossen Wichtigkeit wegen fast sämmtlich, dagegen von den wörtlichen Auszügen aus Thomas nur die zum Verständniss jener schlechterdings nöthigen Stellen mitzutheilen. Wenn aber doch von dem Text des Thomas hin und wieder auch Solches gegeben ward, wozu Baader nichts hinzugefügt hat, so geschah dieses entweder, weil es für das Vorausgehende oder Folgende unentbehrlich, mindestens lichtgebend war, oder weil Baader durch Unterstreichen &c. auf die besondere

Wichtigkeit dieser Stellen aufmerksam gemacht hatte, oder endlich auch, weil die Stellen selbst zu schön und vortrefflich waren, als dass man sich zu ihrer Auslassung hätte entschliessen können. Letzteres gilt zwar eigentlich vom ganzen Thomas und allen Baader'schen Auszügen daraus; aber diese kleine Unfolgerichtigkeit wird man hoffentlich dem Herausgeber wohl verzeihen. — Nun zum Inhalt dieser durch ihre Gedankenfülle und ihren speculativen Werth so wichtigen Bemerkungen übergehend erwähnen wir zuvörderst, dass wir sie sammt den bezüglichen Auszügen nicht bloss wegen ihres grösseren Umfangs, sondern auch wegen ihres tiefen Gehaltes und ihrer hervorragenden Bedeutung den übrigen Partieen des von uns redigirten Theils der nachgelassenen Schriften vorangestellt haben. Stets mit den Lehren und Aussprüchen von Thomas sich befassend, bald dieselben tiefsinnig erläuternd und sorgfältig zergliedernd, bald sie mit Parallelen aus Jacob Böhme und Meister Eckart begleitend, in der Regel ihnen beistimmend, nur selten sie tadelnd oder verwerfend, zeigen sie fast in jedem Worte, wie sehr jener grosse Theolog des Mittelalters durch seine anerkannte Rechtgläubigkeit und hohe Wissenschaftlichkeit unserem Philosophen, man möchte sagen, imponirt hat. Fast überall spricht Thomas, hört Baader; man glaubt in allen seinen Mienen die Hochachtung zu erblicken, die er empfand und die er gegen keinen andern Autor, vielleicht selbst Jacob Böhme nicht ausgenommen, in dem Maasse an den Tag legte, wenn gleich er zu dem Letztgenannten

seiner vollständigen Naturbeachtung wegen, sich doch im Ganzen wohl noch näher hingezogen fühlte. Da wir erst in den Vorlesungen über religiöse Philosophie (Winter 1826—27 s. Gesammtausgabe Bd. I) einer nähern Berücksichtigung des Thomas begegnen, so scheinen diese Auszüge und Bemerkungen die Vorstudien dazu gewesen zu sein.

Wir gehen zum Einzelnen. In den Bemerkungen zum Compendium Theologiae wird zuerst die speculative Theologie im engeren Sinne und zwar das Dogma der Trinitätslehre behandelt, das Sichwissen und Sichhervorbringen in Gott und im Menschen dient dazu, um der Generatio und Processio ihre nähere Deutung zu geben; besonders ausführlich wird bei der erstern zugleich der Act der Gebärung nach Thomas erläutert, indem hierbei auch ein Mütterliches in Gott bemerklich gemacht wird. Als ein Unterschied zwischen Gott und Welt wird die Identität von Form und Stoff in Ersterem, sowie ihre Nichtidentität in allem Creatürlichen angeführt; ebenso ist Gott Subject-Object in anderer Weise als der Mensch; und nicht minder ist seine Selbstliebe eine andere, als die des Menschen. Dieses gibt Anlass, sich über die Wesenseigenschaften Gottes und über die das Verhältniss der drei Personen bezeichnenden Proprietäten und Notionen weiter zu verbreiten. — Sodann kommt die speculative Kosmologie zur Sprache. Ist Gott einfach und vollkommen, so ist es das Eigenthümliche der Creatur, jene göttliche Einfachheit vielfach in sich darzustellen und die göttliche Vollkommenheit auf unzähligen Stufen nachzuahmen — sie

ist Gottes theilhaft, nicht Theil Gottes. Es fragt sich, ob Thomas mit Recht eine Trennbarkeit von Form und Stoff in der Creatur annimmt. Unter den Creaturen selbst aber wird die Verschiedenheit näher bestimmt durch die Verschiedenheit ihrer Potentialität und Actualität; wie denn insbesondere der Himmel und die Erde sich als zeugend und gebärend verhalten, alle verschiedenen Stufen aufwärts aber in gesteigertem Lebensverhehr mit Gott stehen. Im Menschen sind Verstand und freier Wille die höchsten Seelenkräfte, aber wesentlich verschieden von dem Verstand und der Freiheit in Gott. Zugleich liefern zu jenen die Materie und die Sinne einen maassgebenden Beitrag, wogegen die Engel vollkommen immateriell sind. Ist zwar der Mensch anfangs nur dem Vermögen nach (Potentia) ein das Sinnliche und das Geistige Erkennender, so ist doch ausser dem passiven Verstand auch ein activer in ihm zu statuiren. Vom Denken ist das Wollen im tiefsten Grunde verschieden, wesshalb das Wesen der Willenserregung hier einer besonderen Betrachtung unterzogen wird. Die Menschenseele wird nicht erzeugt, sondern unmittelbar von Gott erschaffen. Im Schöpfer muss der Unterschied des schaffenden und anschaffenden Wortes beachtet werden, und nicht minder das verschiedene Verhalten von Zeit und Raum zur Schöpfung und zu Gott. Gott ist gut, indem er das letzte Ziel alles Lebens ist; von uns erkannt werden kann er genügend nur durch sich oder indem seine natürliche und übernatürliche Gnade in uns wirksam ist. Dabei lassen sich mehrere psychologische Stadien unter-

scheiden, die das Gemüth in der Verfolgung des höchsten Gutes zu durchlaufen hat. Besonders entscheidend aber für die Wirksamkeit der Intelligenzen ist der nicht-gefallene oder gefallene Zustand, was dann zur näheren Untersuchung des Guten und Bösen überleitet. Es gibt kein höchstes Böses, wie es ein höchstes Gut gibt; alles Böse in der Welt dient nur zur Verwirklichung des Guten. Hierbei zeigt sich in moralischer Beziehung ein Regiertwerden der niederen Wesen je von den höheren (der Menschen von den Engeln oder nach Baader eigentlich umgekehrt), ähnlich wie in physischer Beziehung die Welt unter dem Monde von den Gestirnen regiert wird. Alle Creaturen jedoch sehnen sich nach Gott, der allgegenwärtig, alltragend, allwissend und allvorsehend in Allem wirksam ist. Daher sind auch die Wunder keineswegs gegen die Natur, wenn auch wohl über die Natur, da sie durch Gott gewirkt werden. Die Frage, ob die Welt besser sei, wenn alles Böse daraus weggenommen werde, wird von Thomas beanstandet, von Baader mit Ja beantwortet. Letzterer macht zugleich auf das Verlangen der Seele, dem Leibe, und des Gedankens, dem Bilde vereinigt zu sein, aufmerksam, während Thomas zu sehr sich zum Spiritualismus zu neigen scheint. Endlich wird von der Auferstehung des Fleisches gesprochen, wobei unter Hinweisung auf Ekstase mehrere Mängel der Thomistischen Ansicht in Betreff der Vergeistigung des materiellen Leibes und der Gestalt der Welt in der Welterneuerung gerügt werden. — Den dritten Theil nimmt die speculative Soteriologie ein. Hier ist

es zuerst der Sündenfall und der dadurch in die Welt gekommene Fluch, der betrachtet wird. Der Mensch hat ein natürliches Verlangen zur Glückseligkeit und zugleich soll er der gesammten Creatur behilflich sein, dazu zu gelangen. Dies führt auf die Frage, welche Wirksamkeit die Intelligenzen auf die Elemente auszuüben vermögen. Bei der Lehre über den Versuchbaum bezieht Thomas sich bloss auf den Willen Gottes, dem zu gehorchen des Menschen Aufgabe sei; Baader denkt dabei an einen noch weit realeren Einfluss der bösen geistigen Welt, den der Mensch überwinden sollte. Nachdem dann der Sündenfall selbst und die Fortpflanzung des Bösen näher besprochen worden, tritt sofort das Mysterium der Incarnation in den Vordergrund, wobei die Einheit der Person und die Zweiheit der Naturen in Christus im Gegensatze zu mehreren hieher gehörigen Häresien genau erörtert wird. Zugleich wird das Verhalten des Logos und der Sophia zur Menschheit Christi auseinander gesetzt und die Frage beantwortet, warum die Empfängniss Christi dem hl. Geiste zugeschrieben werde. Viele Parallelen aus Jacob Böhme werden hier vorgebracht, und, dass Christus ohne Sünde empfangen worden, im Näheren erklärt. Mit Uebergehung vieles Andern wird endlich die Lehre von den Sacramenten besprochen, wobei namentlich deren Begriff unter Bezugnahme auf Göthe's bekannte Aeusserungen darüber und das Verhältniss des sie spendenden Priesters zu Christus von Baader erläutert wird.

In den Bemerkungen sodann zu der Schrift de differentia divini verbi et humani wird, um den Unterschied des göttlichen und menschlichen Wortes zu charakterisiren, auf die höhere Erkenntnisstheorie eingegangen und unter steter Berücksichtigung der Analogie des menschlichen Erkennens über den göttlichen Ternar und speciell hierauf noch über die ungeborene, die eingeborene und die ausgesprochene Weisheit gehandelt, mit Parallelen aus Jacob Böhme, wofür die angeführten Stellen aus Thomas bis dahin wenig beachtete Anknüpfungspuncte bilden.

Zu der Schrift de principio individuationis finden sich keine Bemerkungen. Die Bemerkungen zur Summa aber nehmen in Vergleich zu den im Manuscripte Baaders enthaltenen sehr zahlreichen wörtlichen Auszügen daraus einen verhältnissmässig nur geringen Umfang ein, wie denn auch ihr Zusammenhang sehr zerrissen ist. Dennoch tragen sie, abgesehen von ihrer Bedeutsamkeit an sich, zur Ergänzung des schon bei Gelegenheit des Compendiums Vorgebrachten sehr Wesentliches bei. Nachdem einleitend gesagt worden, dass das Theologische durchaus vernünftig, d. h. wohl über der Vernunft, aber nicht gegen die Vernunft sei, wendet sich die Rede sogleich zur Betrachtung der Natur Gottes, wobei die Aristotelische Bestimmung, dass Gott, der erste Beweger, selbst unbewegt sei, den Anfang macht. Dann wird der Begriff der Einfachheit Gottes erörtert, der keineswegs die Fülle des göttlichen Lebens, sondern nur jede Zusammengesetztheit in Gott ausschliesst. Gott ist als der Einfache der Alleinende, als der Höchste der All-

regierende. Hierauf zur Betrachtung des Verhältnisses Gottes zur Welt übergehend fasst der Gedanke sogleich das in der Welt durch den Sündenfall der Geister und des Menschen ausgebrochene Böse in das Auge. Es wird bemerkt, dass die Dinge in der Idee Gottes vollkommener seien, als ausser ihr in der wirklichen Welt. Man darf nicht glauben, dass das Böse in der Welt etwas Wirkliches sei; denn die Grundlage alles Wirklichen ist, von der Schöpfungsthat Gottes abgesehen, die erste Materie; diese aber ist nicht etwas Wirkliches, sondern nur das Sein der Möglichkeit nach. Alles Wirkliche in der Welt dagegen ist Gottes That. Daher gibt es kein böses Ding. Selbst die Begierde an sich ist nicht böse; vielmehr ist ihr Ziel die Lust oder aber blosses Mittel zum Zweck. Mit diesen Bestimmungen von Thomas ist Baader nicht ganz zufrieden. Im weitern Verfolge ist von der Unergründlichkeit und Unendlichkeit Gottes die Rede und in wieferne er causa sui genannt werden könne; ebenso was unter seiner Unveränderlichkeit zu denken sei. Nach Thomas participirt alles Dasein, so auch das natürliche Sein der Welt, an Gottes Sein, indem es von Gott seine Form erhält und von Gott erhalten wird. — Hierauf sich zur Erkenntnisstheorie wendend macht Baader nach Thomas zuerst auf den natürlichen Trieb der Seele aufmerksam, zur Wirkung die Ursache zu erkennen; worauf die Gotteserkenntniss, welche der Mensch hat, näher bestimmt und in eine natürliche und eine durch Gnade verliehene unterschieden, dabei zugleich aber der Pantheismus, selbst schon auf dem

Stankpuncte der bloss natürlichen Erkenntniss, für unvernünftig erklärt wird. Nachdem dann die höhere Erkenntniss als dem Menschen vorzugsweise im Traume zugänglich berührt worden, wird überhaupt als Erkenntnisshinderniss die Versenkung des Menschen in die Materie aufgestellt, auch der Unterschied des göttlichen Erkennens in Bezug auf sich, die Welt und das Böse von dem menschlichen Erkennen erörtert. Dabei werden mehrere Arten des Erkennens unterschieden, so insbesondere das speculative und das praktische, und als Ziel alles Erkennens und Wollens das Wahre und das Gute genannt. Diess gibt Anlass zu vielen tiefeingehenden Bemerkungen über das Erkennen und Wollen und ihren Wechselbezug, nicht minder über Begierde und Freiheit, namentlich Wahlfreiheit (arbitrium). Hierauf wendet sich die Rede zur Schöpfung selbst und nachdem die Frage, ob der Welt ein Anfang beizulegen sei, behandelt worden, ist besondes ausführlich zuerst über die Engel, den von Thomas und anderen Theologen angenommenen Vorzug vor den Menschen, über die Art und Weise ihres Erkennens, ihren Willen, ihr Verhältniss zur Natur, ihren Sündenfall und dessen Folgen die Rede. Dann zur Erschaffung des natürlichen Universums übergehend unterscheidet darin Baader mit Thomas fünf Stadien: 1) die Schöpfung der geistigen und nichtintelligenten Natur, 2) Confirmirung der guten und Abfall der bösen Geister, 3) Glorificirung des einen Theils der Natur, 4) Corruption des andern Theils derselben zum Chaos, endlich 5) die Umschaffung des Chaos zum materiellen Universum, welche

letzte Creation mit der Schöpfung des Menschen zusammenfällt. Nachdem das Sechstagewerk besprochen, ist es drittens insbesondere die Anthropologie, die noch zur Sprache gebracht wird. Hier aber sind es theils die Psychologie und Erkenntnisslehre, theils die Physiologie und namentlich die Geschlechtlichkeit des Menschen, worüber Auszüge aus Thomas und eigene Bemerkungen hier mitgetheilt werden. Später kommt das Verhältniss des Menschen zur Welt überhaupt und namentlich zur Naturwelt zur Sprache, was dann Anlass gibt, über die Bedeutung der Speise zu reden, eine niedere und höhere Speise zu unterscheiden, und dann zuletzt noch über die Eucharistie viele Auszüge aus Thomas mitzutheilen. — Aus dem zweiten Theile der Summa (prima secundae) ist es abermals theils Anthropologisches, theils Theologisches und Christologisches, worüber die Auszüge und Bemerkungen sich verbreiten. Zuerst nemlich wird über den Willen, die Liebe und ihr Verhältniss zum Begehren, das Ergötzen, die Furcht, den Zorn und andere Leidenschaften gesprochen. Hierauf geht die Rede zur Lehre von der Erlösung über, wobei noch die Beziehung der Trinität zur Menschwerdung, gleichwie umgekehrt das Verhältniss der Menschheit Christi zu den drei göttlichen Personen besprochen wird. Damit schliessen die Auszüge aus der Summa.

Die vierte Abtheilung, worin Auszüge aus dem Commentar des Thomas zu den Briefen des Apostels Paulus und namentlich zum Römer- und Ephesierbrief mitgetheilt werden, bespricht ohne weitere Ordnung den Begriff der Sendung (einer gött-

lichen Person in die Welt), das Wesen jeder Manifestation, die Frage, ob auch die Menschheit Christi persönlich zu denken sei, welche verneint wird, ferner Gnade, Glauben, gute Werke, Gerechtigkeit, Tod, Liebe und Gegenliebe, Sünde, Gesetz, Opfertod Christi, Erlösung und Heiligung, Neigung und Willen, endlich das verschiedene Verhältniss der Creatur zu Gott in Schöpfung und Erlösung, die zweifache Erkenntnissweise der Dinge theils in der göttlichen Idee von ihnen (cognitio matutina), theils in ihnen selbst (cognitio vespertina), die praktische Bedeutung der Gotteserkenntniss und noch mehreres Andere.

Was nun die zweite Partie der folgenden Mittheilungen aus dem Nachlasse Baaders betrifft, die Randglossen zu verschiedenen Schriften, so liess sich wegen der Fülle des Materials und mehr noch wegen der reinen Zufälligkeit, die sein Entstehen bedingte, keine Anordnung desselben treffen, die irgendwie im Einzelnen den Charakter einer logischen Eintheilung hätte. Nur im Allgemeinen konnte hiefür der Inhalt der mit den Bemerkungen Baaders begleiteten Schriften und der Inhalt dieser Bemerkungen selbst maassgebend sein, in der Art, dass zuerst die Naturphilosophie und Anthropologie und in letzterer namentlich die Nachtseite der Seele, dann die Geistes- und Societätsphilosophie, endlich die speculative Theologie, die Kosmologie und Christologie ihren Platz fanden. In etwa ist dies auch die Reihenfolge, in der Baader selbst sich mit dem Studium der einzelnen Schriften und Wissenszweige befasste. — Daher wird es, um eine Uebersicht des-

sen zu geben, was sich in dieser Abtheilung unserer Mittheilungen findet, nöthig sein, nach eben diesem Gange die besonderen Partien kurz durchzugehen.

I. Abtheilung. Die Schriften zur Physiologie und Anthropologie.

1. *Die Symbolik des Traumes von Dr. G. H. Schubert.* Zweite verbesserte und vermehrte Auflage. Bamberg bei Carl Friedrich Kunz, 1821 (S. III. u. 280.)

Diese berühmte Schrift eines unserer ersten christlichen Naturforscher und Psychologen, der ursprünglich hervorgegangen aus der Schule von Schelling und ein Geistesverwandter von ihm und mehr noch von Herder bald einen eigenthümlichen Weg einschlagend und besonders die Nachtseite der Natur und des Menschen zum Gegenstande seiner eben so sinnigen, als umfangreichen und höchst anregenden Forschungen machte, gab Baader, der mit der ihr zu Grunde liegenden Theorie der Hauptsache nach einverstanden war, nur Anlass, einige allgemein-wissenschaftliche, namentlich anthropologische Bestimmungen schärfer zu fassen, und dabei sich über den Verkehr mit der Geisterwelt, ferner über den Sündenfall, sowie die reine und die gefallene Natur, über Wort, Sprache und Erkenntnisslehre, besonders aber über Ekstase, Somnambulismus und Magnetismus, wie auch über Nutrition und Opfer auszusprechen. Die Eintheilung der Natur in primitive, secondaire und troisième Natur findet sich bei Baader nur hier. Eine der wichtigsten Bemerkungen aber, Schubert gegenüber, möchte in der Frage zu S. 171

enthalten sein: „Ist nicht die Geistseele von der Thierseele zu unterscheiden?“

2. *Die Seherin von Prevorst. Eröffnungen über das innere Leben des Menschen, und über das Hereinragen einer Geisterwelt in die unsere. Mitgetheilt von Justinus Kerner.* 2 Theile. Stuttgart u. Tübingen in der J. G. Cotta'schen Buchhandlung. 1829. (1. Th. S. 320. 2. Th. S. 266.)

Bei dem Verfasser dieser Schrift, der vielleicht mehr, wie irgend ein anderer Zeitgenosse, in weiten Kreisen für den Glauben an die Realität von Geistererscheinungen und Anderes aus dem Gebiete des Lebensmagnetismus wirksam gewesen, tritt das speculativ-wissenschaftliche Element mehr hinter dem an die Thatsache sich haltenden äusserlich historischen zurück. Daher sah sich Baader hier auch in weit stärkerem Maasse, als bei Schubert, zu kritischen Bemerkungen in Betreff der Theorie veranlasst, aus der jene Thatsachen von Kerner erklärt werden. Bald ist es das Verhältniss von Innerem und Aeusserem, bald das Anthropologische als solches, bald das Speculativ-Religiöse, worauf sich diese Bemerkungen erstrecken. Ihren Hauptinhalt bilden die Trichotomie des Menschen in Leib, Seele und Geist, sodann nähere Bestimmungen über Astral- und Nervengeist; ferner Beobachtungen über das Schlafen, das Wachen und den magnetischen Zustand; endlich Erörterungen über Glauben und Wissen, sowie über Clairvoyance, Geistererscheinung und Magnetismus überhaupt.

3. *Die Schutzgeister, oder merkwürdige Blicke zweier Seherinnen in die Geisterwelt, nebst der wunderbaren Heilung einer zehn Jahre stumm Gewesenen durch den Lebensmagnetismus, und einer vergleichenden Uebersicht aller bis jetzt beobachteten Erscheinungen desselben. Von Heinrich Werner,* der Philosophie Doctor. Stuttgart und Tübingen. Druck und Verlag der J. G. Cotta'schen Buchhandlung 1839. (S. XXVIII und 624.)

Dieser eigentlich der kritischen Philosophie noch angehörige Denker und Beobachter, dessen Schrift eine der bedeutendsten über den genannten Gegenstand ist, trägt gleichwohl eine Menge von Ansichten vor, die Baader nicht anders, als mit strenger Rüge vorbeigehen lassen konnte. Zugleich jedoch liess dieser es sich angelegen sein, jene Ansichten Werners theils vielfach zu ergänzen, theils höher zu deuten, so dass seine Polemik dagegen keineswegs eine bloss negative ist. Namentlich geschieht dieses in Betreff der Erkenntnisslehre, wo der Gegensatz von Gefühl und Verstand nebst Vernunft, sowie der von Glauben und Wissen in höherer Weise vermittelt und in Eins gebildet, dadurch aber auch die Fassung ebenso entschieden objectiv als subjectiv, ebenso real als ideal bestimmt wird. Die Trichotomie von Leib, Seele und Geist kommt hier ebenfalls zur Sprache, und nicht minder die Stellung des Menschen zur Welt, des Mikrokosmus zum Makrokosmus. Der Unterschied von Natur und Materie, der für die Baader'sche Philosophie von so entscheidender Wichtigkeit ist, wird

um so bestimmter hervorgehoben, als Werner denselben völlig unbeachtet gelassen hatte; desgleichen den Unterschied von Natur und Geist. Endlich werden noch mancherlei Facta berührt, die über Geistererscheinungen, Somnambulismus, Zweitgesicht und Fernsehen nähere Aufschlüsse geben können. Uebrigens braucht wohl nicht erinnert zu werden, dass die höchst reichhaltigen Bemerkungen zu dieser Schrift in eine Lebensperiode Baaders fallen, wo gewöhnlich der Geist für neue Erscheinungen in der Literatur &c. kaum noch empfänglich ist, während dagegen Baader noch mit jugendlicher Rüstigkeit die ihn lebhaft interessirende Schrift von Anfang bis zu Ende mit der Feder in der Hand höchst gründlich durchstudirt — eine Empfehlung allerdings für jene Schrift nicht minder, als für ihren greisen Leser und Beurtheiler.

II. Abtheilung. Die Schriften zur Geistes- und Societäts-Philosophie.

4. *Ueber Etwas, das der Heilkunst Noth thut. Ein Versuch zur Vereinigung dieser Kunst mit der christlichen Philosophie von Carl Jos. Hieron. Windischmann*, kgl. preuss. Medicinalrath und Professor der Philosophie und Medicin an der kgl. Rheinuniversität zu Bonn. Aus dem 3. und 4. Hefte der Zeitschrift für die Anthropologie, Jahrgang 1823 besonders abgedruckt. Leipzig 1824 bei C. Cnobloch.

Der Inhalt dieser Schrift und der zu ihr gemachten Bemerkungen bildet den Uebergang von der Betrachtung der Natur zur Lehre vom Geist und des-

sen Darstellung in der Societät. Und zwar ist es vor Allem die im engsten Sinne religiöse Societät, die Kirche, mit ihrem Dogma und Sacrament, ihrer Auctorität und ihren Institutionen, worauf als Heilsanstalt gegen das Uebel, welches in der Societät, wie in jedem einzelnen Geist und in der Natur ausgebrochen ist, hier der Blick hingeleitet wird. Die vorzüglichsten Gegenstände, welche Baader bei dieser Gelegenheit in seinen Bemerkungen berührt, sind die Fragen, wie Historie und Speculation sich gegenseitig ergänzen, wie Glaube und Rationalismus, Katholicismus und Protestantismus, Unterwerfung unter die Auctorität und Autonomie sich verhalten; ferner was Revolution sei und worin ihr Gegenmittel bestehe, welcher Zusammenhang zwischen Sünde und Krankheit stattfinde, und welche Bedeutung die religiöse Mystik und Askese habe; endlich was die Kirche für Wissenschaft und Kunst leisten solle und wirklich leiste? Auffallender Weise wird hier bei Windischmann eine hinreichende Beachtung des Exorcismus vermisst; zugleich aber bemerkt man schon hier die Anfänge der spätern Missstimmung Baaders gegen die Hierarchie, was wir nur darum erwähnen, weil es die Consequenz Baaders in diesem wie in allen andern Puncten beweiset. Uebrigens reichen jene Anfänge bekanntlich noch viel weiter zurück.

5. *Les Soirées de Saint-Petersbourg ou entretiens sur le gouvernement temporel de la providence: suivis d'un traité sur les sacrifices; par M. le Comte Joseph de Maistre.* 2 tom. Paris, libraire Grecque

Latine et Francaise. 1821. (1. Bd. S. S. XXVI. 456. 2. Bd. S. S. 474.)

Weit bedeutender noch für die religiöse Societätsphilosophie und mehreres Andere damit noch Verwandte sind die Bemerkungen zu dem Werke des berühmten Piemontesen, welche Baader vermuthlich schon früher, als die zur obigen Schrift Windischmanns niedergeschrieben hat. In diesen Bemerkungen wird zunächst die moralische Weltordnung und das göttliche Weltregiment in Bezug auf das moralische und physische Gute und Böse, sowie der organische Zusammenhang und die Solidarität in der Menschheit, welche vornehmlich dem Opfer seine Bedeutung gibt, dann mancherlei Anthropologisches und hier und da auch Logisch-Metaphysisches, insbesondere über das Verhältniss des Theoretischen und Praktischen, über das Denken-, Sehen-, Schreiben- und Hören-Machen, über Offenbarungstheorie, angeborene Ideen und das Schauen aller Dinge in Gott, kurz über die anthroposophische und theosophische Logik, welche Hoffmann (Einl. zum 1. Band der Gesammtausgabe) mit Recht bei Baader unterschieden hat, endlich auch das Verhältniss von Princip, Organ und Werkzeug, der absolute und relative Ternar und die Bedeutung des Gebetes besprochen. — Hiernach ist im zweiten Bande näher die Rede vom Opfer, der Nothwendigkeit und dem Wesen desselben; ferner von den Bedingungen der Erlösung, von dem Verhältniss von Haupt und Gliedern in Bezug auf Gott und Schöpfung wie auf menschliche Societät, und

von den hieher gehörigen Lebensgesetzen; zuletzt wird Einiges über Raum und Zeit, sowie über Raum- und Zeit-Losigkeit und -Freiheit, und mehreres Wichtige aus der höheren Anthropologie, insoferne dieses auch in socialer Beziehung entscheidende Bedeutsamkeit hat, vorgebracht. So wird hier die trichotomische Eintheilung des Menschen und die Bedeutung des Blutes wie des Nervengeistes mit Bezug auf Opfer erörtert und von dem Verhältniss eben dieser Opfer sowohl zur Todesstrafe als zum Morde, wie auch von dem des gewaltsamen Todes zum freiwilligen gesprochen.

6. *Judas Ischarioth oder das Böse in Verhältniss zum Guten betrachtet von Carl Daub,* Grossh. Badischem Geh. Kirchenrath, Doctor und öffentlichem ordentl. Professor der Theologie an der Universität zu Heidelberg. 2 Hefte. Heidelberg bei Mohr und Winter 1816 und 1818. (1. Heft. SS. XVIII. und 246. 2. Heft. SS. IV. und 489.)

In speculativer Rücksicht bilden die ohne Zweifel einer schon viel früheren Zeit angehörigen Bemerkungen Baaders zu dieser Schrift Daubs und die darin ausgesprochenen Ansichten die vielleicht am tiefsten hinabreichenden Principien jener Geistes- und Societätsphilosophie, der Baader sein ganzes Leben hindurch zugethan war. Der Verfasser dieser Schrift, in etwa an Kant, mehr noch an Schelling sich anschliessend, stand gerade damals in nächster geistiger Beziehung zu Baader, während er sich später ganz zu Hegel wandte. Ein speculativer Theolog erster

Grösse, war er zugleich ein scharfer Logiker und nicht minder ausgezeichnet in der ästhetischen Kritik. Seine Schrift ist eine der bedeutendsten und eindringendsten, die über das Böse, namentlich über dessen Individualität oder Nichtindividualität, jemals geschrieben worden. Da nach ihm nur im geschaffenen reinen Geist, Lucifer, nicht im Menschen, das Böse zuerst entstehen konnte und hiedurch auch das Entstehen von Raum und Zeit ebenso wie das der Materie bedingt war, und ferner Gesetz und Gnade, alter und neuer Bund in nächstem Bezuge auf eben dieses ausgekommene Böse stehen: so ist gerade alles das, was Baader als Grundlage seiner gesammten Societätsphilosophie — so namentlich in seinen Vorlesungen darüber — betrachtet, auch der unmittelbare Gegenstand dieser Schrift, woraus es erklärlich wird, dass Baader durch ihren Inhalt sich in so besonderem Maasse angezogen fühlte. Sein Urtheil darüber hat er in den zahlreichen hier mitgetheilten Bemerkungen ausgesprochen. Dieselben betreffen hauptsächlich die Natur des Gewissens, das Gute und Böse, das Verhältniss von Gabe und Selbstthat, das Wesen der Wiedergeburt, kurz alles, was soeben als Inhalt der Schrift Daubs bezeichnet worden ist. Indem das Entstehen des Bösen in Lucifer näher beleuchtet und auf dessen Selbstentzündung im anfänglich gut geschaffenen Geiste aufmerksam gemacht wird, wird zugleich über den Unterschied von Willkür und Freiheit und über das erst nach der Sünde hervortretende äussere Gesetz gesprochen, woran sich dann unmittelbar mehrere politisch-wich-

tige und vom christlichen Standpuncte aus gemachte Bemerkungen und Beobachtungen über sociale Verhältnisse anschliessen. Die Existenz des Teufels als individuell-geistigen Wesens ist auch Baaders tiefste Ueberzeugung, von wo aus sich ihm principiell die Natur des Bösen dem durch sich Guten gegenüber bestimmt. Desshalb hat nach ihm das Böse einen vormenschlichen Ursprung, ebenso wie Zeit, Raum und Materie. Diese letztere fasst er als eine Verdichtung der Natur, welche darum eintrat, damit dem weiteren Umsichgreifen des Bösen und der Zerstörung, die hierdurch im Universum herbeigeführt worden wäre, vorgebeugt würde.

Hiernach wird das Verhältniss des Urbösen zum Fall des Menschen näher erörtert und die Anwendung des schon vorhin von Gesetz und Freiheit Gesagten auf die Menschheit gemacht. Die Möglichkeit des Bösen, sein Sitz und Bereich, das Zusammengehören des innern und äussern Gesetzes, der Nexus von Pflicht und Recht, das Verhältniss von Individualität und Persönlichkeit, das Wesen der Versuchung und die Nothwendigkeit des Erlösers, der Vorgang der Erlösung selbst und das Verhalten des Erlösers zur Kirche vor und nach seinem Hingange, dann das Wirken Satans in der Welt, namentlich dem Erlöser entgegen und wie sich hierzu Zeit, Raum und Materie verhalten — diese Puncte machen den Inhalt der weitern Bemerkungen aus, an die sich dann noch eine sehr subtile Analysis des Wechselzusammenhanges von Zeit und Raum, deren drei Dimensionen, deren Verhältniss zum Jetzt und Hier,

Ueberall und Immer sowie über Entzeitlichung und Enträumlichung anreiht. Den Schluss endlich bildet das Verhältniss der Natur zum Uebernatürlichen und Unternatürlichen nebst mehreren Sätzen theils wieder über die Genesis des Bösen, theils über Noetik und höhere Logik. — Aus dem Gesagten erhellt hinreichend, in welch' engem Bezuge zu diesen Bemerkungen die Aufsätze Baaders über die Zeit und die Vorlesungen über die Societätsphilosophie stehen.

III. Abtheilung. Schriften zur speculativen Theologie, Kosmologie und Christologie.

7. *Etliche Aufsätze von Gottes Dreieinigkeit und von der Versöhnung.* — Im Jahre 1778, aus Gelegenheit der Urlspergerischen Dreieinigkeitslehre, in das schwäbische Magazin eingerückt und nun auf Begehren einiger ausländischen Freunde besonders abgedruckt. — Nebst einer angehängten Erzählung vom Anfang und Fortgang der Erbauungsstunden in K., welche auf Begehren eines auswärtigen Freundes aufgesetzt worden. Bei Heinrich Steiner in Winterthur 1778. (S. S. 80.)

Diese kleine, aber keineswegs unbedeutende Schrift, welche namentlich über die vorzeitliche (ideelle) Existenz der Menschheit Christi vielleicht das Beste vorbringt, was darüber vorgebracht werden kann, und auch sonst zum Verständniss der theosophischen Ansichten nicht wenig beizutragen geeignet ist, ist gleichwohl von Baader nur mit Randglossen bedacht, die im Vergleiche mit den Bemerkungen zu den nachher aufgeführten Büchern als minder wichtig

erscheinen müssen. Der Gegenstand derselben ist der göttliche Ternar mit enger Beziehung auf den menschlichen und eine Bewusstseins- und Offenbarungstheorie, die auf dem Begriffe des Offenbarseins in Gott und in der menschlichen Seele basirt wird. In beiderlei Offenbarung ist das Wort vermittelnd, und zwar ist dabei das innere und äussere Wort zu unterscheiden. Nachdem dann die Elementarlehre Jacob Böhme's berührt ist, wird noch besonders die Nothwendigkeit eines Mittlers bei der Schöpfung wie bei der Erlösung nachgewiesen.

8. *De trinitate ac mysteriis Christi Alcuini Levitae libri tres D. Carolo Imperatori dicati.* (Argentorati apud P. Schefer et J. Apronianum Socios 1530.) SS. VIII. 126. (nicht paginirt.)

Im Allgemeinen dieselben Gegenstände wie die vorige Schrift behandelnd, aber nicht vom theosophischen Standpunct des achtzehnten, sondern vom kirchlich-dogmatischen um den Anfang des neunten Jahrhunderts aus und diesen wie auch den der folgenden Jahrhunderte in sehr würdiger, obwohl mehr traditionell-gelehrter als eigentlich speculativer Weise vertretend bot diese Schrift des berühmten Zeitgenossen Carls des Grossen weit mehr als die vorige unserem Philosophen Gelegenheit, seine eigenthümliche Ansicht über Trinität, Schöpfung, Menschwerdung und Auferstehung mit sorgfältigster Berücksichtigung der ältern traditionellen Theologie ausführlich vorzulegen. Vor Allem aber ist es der Begriff der Sophia und deren factio oder formatio sowie das

Verhältniss derselben zum Λόγος ἔνθετος und ἔκθετος zur Trinität und zur Schöpfung, auf dessen Feststellung es ihm hier ankommt. Dabei rügt er das Mangelhafte der bisherigen Trinitätslehre, namentlich in Bezug auf das Hervorgehen des hl. Geistes und dessen Persönlichkeit, ebenso das Mangelhafte der bisherigen Schöpfungslehren, wobei man wegen Nichtbeachtung der Sophia entweder die Unfertigkeit Gottes ohne Schöpfung oder aber die Ewigkeit dieser letztern behaupten musste, und endlich das Mangelhafte der bisherigen Lehren über die Person Christi und deren Eintritt in die Menschheit, welcher letztere nach ihm als bereits vor aller Zeit geschehen zu denken ist. Gelegentlich kommen dann auch mehr oder minder eingehende Bemerkungen über Pantheismus und Deismus, über Erlösungslehre, Eucharistie, Auferstehung des Fleisches, Hades &c. &c. vor. Die Schriften über die Incompetenz unserer dermaligen Philosophie zur Erklärung der Erscheinungen aus dem Nachtgebiete der Natur (Phil. Schriften und Aufsätze 3. Bd. — Gesammtausgabe Bd. IV) und über das Versehensein des Menschen im Namen Jesu vor der Welt Schöpfung (Würzburg 1837 — Gesammtausgabe Bd. VIII.) finden hier ihre Entstehungsgeschichte und ihren Commentar. Vergl. auch Vorrede zum 2. Bande der philos. Schriften und Aufsätze, aus deren zum Theil wörtlicher Uebereinstimmung mit den hier gegebenen Auszügen hervorgeht, dass Baader letztere bereits von dem J. 1832 gemacht hat.

9. *Die deutsche Theologie, das ist ein edles Büchlein vom rechten Verstand, was Adam und Christus sei, und wie Adam in uns sterben und Christus erstehen soll. Von Neuem herausgegeben durch C. Grell,* Prediger zu St. Marien in Berlin. Berlin 1817 in der Realschulbuchhandlung. (SS. XIV. 90.)

Der Verfasser dieser der zweiten Hälfte des fünfzehnten Jahrhunderts angehörenden Schrift ist ungewiss, aber nicht ohne Einfluss auf die Reformation geblieben, da bekanntlich Luther seine Schrift sehr hoch hielt und mit einem (hier wieder abgedruckten) empfehlenden Vorwort neu herausgab. In unserer Zeit haben Grell, Troxler und A. dieselbe abermals veröffentlicht und Viele sie gepriesen *). Günther

*) Kürzlich hat Franz Pfeiffer dasselbe Büchlein nach einer aufgefundenen Handschrift und zum erstenmale vollständig herausgegeben unter dem Titel: Theologia deutsch: Die leret gar manchen lieblichen underscheit gotlicher Warheit und seit gar schone Ding von einem volkomen Leben. Neue nach der einzigen bis jetzt bekannten Handschrift besorgte vollständige Ausgabe. Stuttgart MDCCCLI. Professor und Universitätsbibliothekar Dr. Reuss in Würzburg hatte die Handschrift in der fürstlich Löwenstein-Wertheim-Freudenbergischen Bibliothek zu Bronnbach, der ehemaligen Cisterzienserabtei bei Wertheim an der Tauber und am Main vorgefunden und davon Nachricht gegeben in der Zeitschrift für deutsches Alterthum Bd. III, 437, woraus Pfeiffer die Identität dieser Handschrift mit dem genannten Büchlein erkannte. In seinem Vorworte findet man darüber sowie über die verschiedenen älteren und neueren Ausgaben des Büchleins und die Uebersetzungen desselben in fremde Sprachen nähere Auskunft. Möchte doch der sehr geehrte Herausgeber recht bald mit dem zweiten Bande seiner Schrift: Deutsche Mystiker des

dagegen sieht in dem Verfasser der deutschen Theologie den Vertreter der gesammten mittelalterlichen Mystik und in dieser seiner Schrift selbst den Keim alles neueren Pantheismus.

Das erstere ist jedenfalls schon insofern ungerecht, als jene Vertreterschsft nicht in Bezug zu der mittelalterlichen Mystik überhaupt, sondern höchstens zu deren Ausgang sich behaupten lässt; denn unstreitig ist die Auffassungsweise der Victoriner, St. Bernhards, Bonaventura's &c. eine ganz andere, wie die in der deutschen Theologie herrschende. Aber selbst auch für die Ausgangsperiode dürfte gewiss nicht deren Verfasser, sondern weit eher noch dem Meister Eckart, dem Lehrer Taulers und Suso's, die erste Stelle unbedenklich einzuräumen sein. Dagegen ist rücksichtlich des andern Punctes allerdings zuzugeben, dass der Verfasser der deutschen Theologie trotz

14. Jahrhunderts und in ihr mit den Predigten und etwaigen sonstigen Schriften des Meister Eckart an's Licht treten. Wie man vernimmt, hat Pfeiffer sehr vieles bisher Unbekannte aufgefunden, so dass man sehr Bedeutendes erwarten darf. Wir sind im hohen Grade darauf gespannt, ob Baader recht behalten wird, dass er den Meister Eckart entschieden gegen den Vorwurf des Pantheismus (nicht gegen alle anderen ihm gemachten Vorwürfe) in Schutz nahm, oder ob diejenigen recht behalten werden, welche wie z. B. Alzog behaupten, der in den Secten des Mittelalters hervorgetretene falsche Mysticismus habe sich zu einer schwindelnden Höhe gesteigert in Meister Eckart, der durch Hülfe der Allegorie das Geschichtliche der göttlichen Offenbarung in der Weise verflüchtigt habe, dass es seiner pantheistischen Theosophie entsprochen habe. Universalgeschichte der christlichen Kirche von Alzog. Fünfte Auflage I, 550.

seiner Frömmigkeit sich theoretisch vielfach in einem pantheistischen System befangen zeigt, das, wie auch Günther bemerkt, mit dem Hegelschen innigst verwandt ist, und dass er insofern eines der auffallendsten Beispiele liefert, wie auch ein aufrichtig frommer und erleuchteter Geist theoretisch irren kann. Bei den Bemerkungen Baaders zu dieser Schrift ist es besonders befriedigend, wahrzunehmen, wie derselbe fortwährend eine ungeheuchelte Hochachtung gegen den nicht zu verkennenden guten Wlllen des Verfassers an den Tag legt, und dabei zugleich eine rückhaltlose Polemik gegen dessen schwer zu verdeckende Irrthümer ausübt. Als solche werden hier namentlich hervorgehoben, erstens: der Pantheismus, welcher Sein und Wirken der Creatur im Wesen d. h. in Gott auf und daruf gehen lässt. Diese Ausführungen Baaders sind um so beachtenswerther, als derselbe sich nirgend so wiederholt, so entschieden und klar, wie hier, gegen den Pantheismus ausgesprochen hat und darum auch das hier Mitgetheilte wesentlich dazu beitragen kann, jeden Zweifel an seinem Antipantheismus gründlich zu beseitigen. Zweitens: der Quietismus, der, eine praktische Folge jenes ersteren Irrthums, sich besonders darin zeigt, dass dem Verfasser zufolge die Creatur Nichts, Gott Alles wie im Erkennen so auch im Handeln wirken soll. Dagegen hebt Baader hervor, wie es keineswegs genug sei, Gott gegenüber sich rein passiv zu verhalten. Drittens: der Spiritualismus, der trotz der pantheistischen Richtung des Verfassers einen fast ganz manichäischen Charakter hat, indem er nicht nur die

evangelische Bedeutung des Leibes, des Sacramentes und alles Aeusseren misskennt, sondern dieses auch geradezu mit dem Bösen verwechselt. Dieses hat viertens: eine Askese zur Folge, welche auf Natur- und Leib-, demnächst aber auch auf Seelen-Vernichtung hinarbeitend sich nicht nur zur äusseren Ordnung in der Welt völlig indifferent verhält, sondern selbst auch in Gott ein indifferentes, ordnungsloses Eins statuirt. Alles dieses rügt Baader auf's entschiedenste, während nichtsdestoweniger jedes seiner Worte das hohe Interesse verräth, welches er an dem Büchlein wegen seines Gegensatzes gegen allen Gott und Welt abstract auseinander haltenden Dualismus zu nehmen sich bewogen sah. Uebrigens führen wir als besonders beachtenswerh nur noch auch dieses an, dass Baader sich hier deutlicher wie irgendwo sonst über das selige Jenseits und die Erhaltung der creatürlichen Selbheit in jeder Beziehung, als Leib, Seele und Geist ausspricht. Im Allgemeinen aber sind diese Bemerkungen zur deutschen Theologie, wie jeder sehen wird, das Tiefste, Schärfste und Reichhaltigste wie auch im Einzelnen Ausgeführteste, was sich an Randglossen zu gedruckten Büchern in Baaders Nachlass vorfand, wie er denn auch den Hauptinhalt derselben namentlich in der 8ten Vorlesung des 4en Heftes der speculativen Dogmatik im Zusammenhange verarbeitet hat.

Soviel über den Inhalt dieser Randglossen! Es mag nur noch hinzugefügt werden, dass es das Bestreben des Herausgebers gewesen ist, nicht sowohl eine Auswahl unter ihnen zu treffen, als vielmehr

Alles mitzutheilen, was irgend einen selbständigen Gedanken Baaders enthielt. Dagegen mussten einzelne dem Text beigeschriebene Worte natürlich ausgeschlossen werden, wenngleich auch sie häufig ein Urtheil, eine Berichtigung u. s. w. enthielten. Wo jener Gedanke ohne Beifügung des Textes unverständlich war, wurde das Nothwendige aus diesem mit Anführungszeichen („ “) vorgedruckt, hin und wieder auch eine Erklärung in Parenthesen () vom Herausgeber beigefügt. Zugleich schien es passend, die Seitenzahl des Buches, wo sich die Bemerkung fand, anzugeben, damit der Leser nöthigenfalls nachschlagen könne. Nur höchst weniges, was entweder unleserlich oder völlig unverständlich oder schon sonst oft genug von Baader gesagt war, ist ausgelassen worden.

Uebrigens sind im Nachlasse Baaders noch eine Reihe von Schriften vorhanden, welche wichtige Randglossen enthalten. Die Oekonomie der Gesammtausgabe liess deren Mittheilung an diesem Orte nicht zu. Die wichtigsten davon werden in dem Bande der Studienbücher (XII) mitgetheilt werden. Da sie sich auf Schriften Kants, Fichte's, Schellings, Hegels u. A. beziehen, so kann man sich im voraus vorstellen, dass sie nicht zu den am wenigsten interessanten gehören. Zu beklagen ist es, dass eine sehr grosse Anzahl der wichtigsten Werke aus Baaders Bibliothek und darunter die bedeutendsten mystischen Schriften, wie z. B. mehrere Ausgaben der Werke J. Böhme's, sämmtlich mit reichen Randglossen versehen, nach allen Richtungen hin, meist

in das Ausland zerstreut worden sind. Möchten die Besitzer es verstehen, davon Gebrauch zu machen und der Wissenschaft zu retten, was davon werth ist, gerettet zu werden!

Die dritte und letzte Partie des im vorliegenden Bande zur Mittheilung bestimmten Theiles der nachgelassenen Schriften Baaders bildet der Aufsatz:

Ueber die Wechselseitigkeit der Alimentation und der in ihr stattfindenden Beiwohnung.

Dieser im Wintersemester 1838—39 zunächst als akademische Vorlesung entworfene Aufsatz bildet gewissermaassen den selbständigen und zusammenhängenden Abschluss dessen, was in den vorangestellten Randglossen und Bemerkungen, besonders denen zur ersten und dritten Abtheilung von Baader gelegentlich nur fragmentarisch besprochen worden war. Der religiöse Philosoph, dem damals von der bayerischen Regierung die Vorlesungen über speculative Theologie verboten worden waren, behandelt hier das Wesen der der menschlichen Seele in ihrem Bezuge zur äusseren wie zur innern Welt und zu Gott nothwendigen leiblichen und geistigen Nahrung, wobei er nicht nur die Identität der Alimentation und der Procreation, sondern sofort auch den wechselseitigen Lebensrapport des Aeussern und Innern, des Peripherie- oder Gliederlebens und des Centrallebens in jedem Organismus, und nicht minder die Wechselseitigkeit des Speisegebers und Speiseempfängers, im Verhältnisse sowohl der einzelnen Creaturen unter sich, wie aller Creaturen zu Gott als

vollendeter Meister im speculativen Durchdringen seines Gegenstandes auseinandersetzt. Fehlt freilich dem Aufsatze in Betreff der Form die letzte Feile, so führte doch die Bestimmtheit des Gedankens überall eine solche Bestimmtheit auch im Worte und Ausdrucke herbei, dass schon desshalb jede Aenderung am letztern, wenn nicht auch der erstere beeinträchtigt werden sollte, so gut wie unmöglich war.

Hiermit nun glauben wir über Inhalt und Form der nachfolgenden Mittheilungen aus Baaders Nachlass das Nöthige gesagt zu haben und können jetzt nur noch einmal wiederholen, was wir schon anfangs gesagt: Nicht ein Kunstwerk, wohl aber kostbare Kunstreliquien werden dem Leser vorgelegt. Um sie ganz würdigen und an ihrem Anblicke sich freuen und erheben zu können, wird allerdings ein Kennerauge erfordert; aber dieses wird auch des Vortrefflichen sehr Vieles hier finden. Mögen es immerhin nur Wenige sein, welche die Gabe dankenswerth finden, wir haben sie mit Sorgfalt für den, der sie annimmt, aufgehoben, und der Dank dieser Wenigen, er wird uns genügen!

Giessen, 7. Mai 1851.

Dr. Lutterbeck.

1.
Erläuterungen
zu Auszügen aus den Werken des h. Thomas v. A.

I.

Tomas von Aquino.
Compendium theologiae ad Fratrem Reginaldum.

Circa haec duo tota fidei (beatificans) cognitio versatur, sc. circa divinitatem trinitatis et humanitatem Christi (quae via ad divinitatem). Circa divinitatem tria cognoscibilia: Essentiae unitas, Personarum trinitas, effectus divinitatis.

Primus motor — der Bewegende muss selbst unbeweglich sein, weder von Anderem bewegt, noch von sich (nemlich essential oder substantiell unbewegt, denn die Gliederbewegung (z. B. Geist, Liebe) ist hier nicht gemeint.) Der Unbewegliche (Unbewegte) muss frei bewegend sein.

Eben durch Bewegen oder bewegend vindicirt sich die Unbeweglichkeit (Ruhe, motus in loco), durch Verändern die Unveränderlichkeit. Aber diese Annahme widerspricht der Inactivität des Unbeweglichen. Procedere de potentia in actum est motus vel motui simile (umgekehrt auch recedere de actu in potentiam.)

Sicut videmus, quod alterationes et generationes et corruptiones, quae sunt in istis inferioribus, reducuntur sicut in primum movens in corpus coeleste, quod secundum hanc speciem motus non movetur, cum sit ingenerabile et incorruptibile et inalterabile. (Auch hier wieder ein Gegensatz des Himmels und der Erde, welchen die Neueren verkennen.) Die Bewegung der Gestirne ist

das Geburtsrad, wesswegen Thomas sagt, dass die Himmelsbewegungen (Zeit) aufhören werden, und mit ihnen Generation und Sterben &c.

Als unbewegt ist Gott ewig, semper est (inamovibel); der unveränderliche Gott kann unmöglich nicht sein. Was sein und nichtsein kann, bedarf eines Früheren, welches es sein macht. Dieses fällt bei Gott weg und er ist von (durch) sich. (Uneigentlicher Ausdruck als causa sui, quia a nullo causatur.)

Dei esse totum est simul, absolutes vollendetes Sein, Ganzheit, Gegenwart (Totalität), — im Gegensatz des zeitlichen Seins, welches immer auf Ergänzung hinstrebt.

Boethius sagt: quod aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio. Das wahrhaft Unendliche ist das Vollendete. So auch ist das Esse dei indefinitum nicht etwa das unbestimmte, sondern das vollendet bestimmende, alle Bestimmung virtute in sich habende, nur insofern unbestimmte Sein als es von keinem andern bestimmt ist.

In omni *compositione* duo sunt, quae ad invicem se habent sicut potentia ad actum. Quum autem unumquodque, quod est in potentia, mobile sit, impossibile est in primo movente esse potentiam *cum* actu (absolute Identität des actus und der potentia in Gott), impossibile ergo, primum movens compositum esse (aus Selbstständigen, die ausser (vor, nach) ihrer Composition nicht Gott wären.)

Materia ist dem Verf. potentialitas.

In Deo non est aliud, quod est et aliud, quo aliquid est, non igitur est ejus essentia (indeterminata) aliud quam suum esse (determinatum). Da alles Körperliche zusammengesetzt (die Einheit nicht in sich habend) ist, da ferner jeder Körper bewegt wird, so ist Gott unkörperlich.

Si in Deo sunt omnium perfectiones (definitiones — Bestimmtheiten), impossibile est, quod sint diversae in ipso, relinquitur ergo, quod omnes sicut unum in eo d. h. in ihrer Unterschiedenheit eins; Einheit als Fülle (der unendlichen Vielheit).

Omnia, quae visus, auditus et caeteri sensus percipiunt, intellectus una et simplici virtute dijudicat; simile apparet in scientiis.

Sic perfectiones, quae in inferioribus rebus secundum diversitatem rerum multiplicantur, in ipso rerum vertice (Deo) uniuntur. In Gott wie ausser Gott sind diese perfectiones sowohl geschieden als geeint, aber beides anders in Gott, anders in den Creaturen; in demselben Gott das In (in der Einheit) und das Ausser (ihr). Gott ist als supramundan nicht etwa caput mundi.

Nulla in Deo perfectio accidentalis esse potest, sed quidquid in eo est, ejus substantia est. Wenn man sich unter Gott auch nur den Inbegriff aller Dinge (sie als Eins befasst) denkt, so begreift man nicht, wie diese Einheit, falls sie nicht immer gewesen, je entstanden wäre, und eben so begreift man nicht, wie sie einmal entstanden nicht sich immer erhalten, vindiciren könnte.

Deus est *intelligens*. Deus est actus purus absque potentialitatis permistione (wenigst ist die Potentialität ganz verschlungen), materia autem est ens in potentia. — Immunitas autem a materia est intellectualitas, cujus signum est, quod formae materiales efficiuntur intelligibiles actu, per hoc quod abstrahuntur a materia. (Intellectus de novo aliquid intelligens, prius fuit intelligens in potentia, was also von Gott nicht gilt, quod ejus intellectus discursive intelligit.)

Si Deus est per essentiam suam intelligens, oportet, quod id, quod est intellectum ab eo, directe et principaliter sit ipse Deus. Et cum ipse sit sua essentia, sequitur quod in eo 1) intelligens et 2) quo intelligit et 3) intellectum sint omnino idem. Falsch hat die neuere Philosophie diese Identität des Erkennenden und Erkannten von Gott auf die Creatur ausgedehnt.

Dieser Ternar im Erkennen (wie im Wollen) ist sonst nicht klar bemerkt, z. B. Pater als intelligens und intellectus, sich selbst erkennend, quo intelligit ist der Sohn, (verbum, conceptus). — Deutlicher zeigt sich der Ternar, wo das Erkennende und Erkannte verschieden sind.

Man würde richtiger sagen, der Gott Vater, der Gott Sohn, der Gott Geist, als der Geist Gottes &c.; man kann nemlich nicht sagen Vater Gottes, wohl aber Sohn Gottes des Vaters, und Geist des Vaters und Sohnes.

Deus se ipsum intelligit, qui est bonum perfectum. Bonum autem intellectum ex necessitate intelligitur, et cum hoc fit per voluntatem, necesse est Deum volentem esse. Item deus est primum movens, intellectus autem non movet nisi mediante appetitu, appetitus autem sequens intellectum voluntas est. Nur die Erkenntniss macht den Willen frei. — Nicht bloss ein Erkanntes bewegt mich, (macht mich wollen, denn was ich will, das bewegt mich zu sich), sondern auch ein bloss Imaginirtes, Empfundenes; — letztere Bewegung heisst als unfrei Trieb. —

Voluntas dei est ipsum ejus velle. Identität des Wollenden und Gewollten, wie oben des Erkennenden und Erkannten. Wie der Begriff Intelligentem et Intellectum vermittelt, so die L i e b e den Wollenden und Gewollten.

Si non esset pluralitas personarum in divinis, deus esset solus, i. e. solitarius. Non enim tollitur solitudo per associationem alicujus, quod est extraneae naturae (dicitur enim aliquis esse solus in horto, (Adam in stummer Natur).

Pater vult filium, filius patrem, aber naturaliter (nicht voluntarie) generatur filius, procedit spiritus.

Intelligere non est actio progrediens ab Intelligente, sed in ipso manens.

Intelligere zu velle wie Eingang zu Ausgang, Attraction (Intension) zu Expansion.

Qualiter ponatur verbum in divinis.

— Quia autem Deus se ipsum intelligit, omne autem intellectum in intelligente est, opportet, Deum in se ipso esse, sicut intellectum in Intelligente. Intellectum autem prout est in intelligente, est verbum quoddam (intellectus) intelligentis. Hoc enim *exteriori* verbo significamus, quod *interius* in intellectu comprehendimus.

Auch J. Böhme unterscheidet das innere (ingeborene) Wort vom ausgesprochenen. Auch J. Böhme lässt das Wort (Sohn) als ewigen Eingang (in Gott) ewig entstehen, legt aber diesem ewigen Eingang einen ewigen A u s g a n g (Natur, Begierde, nicht erkennender Wille, quia verbum naturaliter et non secundum actum voluntatis procedit a Patre, Sucht, Finsterniss, Leere &c.) zum Grunde, (wie denn das

Finden ohne das Suchen, das Haben ohne Verlangen ewig so wenig besteht, als das Suchen ohne Finden, das Verlangen ohne Haben). Und zwar zeigt sich dieser Ausgang als Differenzirung (Aufhebung der Einheit), sowie der Eingang als Ergänzung (Union). J. Böhme zeigt aber zugleich, dass dieser Eingang als Sich-Inhalt-geben mit der Manifestation (als zweitem Ausgang) coincidirt. Das Wort, das ich ausspreche, höre ich oder es geht in mich ein.

Hegel nimmt den Eingang (aus Natur) für die dritte Person (Geist), da selber doch den Urstand des dreifachen Geistes (göttlichen Ternars) constituirt. Die zweite Person ist ihm arianistisch die Natur (Creatur).

Im Actus des Intelligere geht das Intellectum in den Intelligens, dieser in jenes ein, und zwar mittelst des gemeinschaftlich erzeugten Wortes (Sohnes, — Begriffes); dieses gilt für Selbsterkenntniss, wie für die eines andern, und es ist also für erstere die bleibende Unterscheidung des Erkennenden (Subjects) und Erkannten (Objects) als der Einung unterliegend so gut nöthig, als bei Erkenntniss eines andern. Dasselbe gilt vom Wollen (Sich oder ein Anderes) mittelst der Liebe. — Anwendung auf Gott.

Was sich erkennt, was sich will, ist Zwei-Eins geworden, nicht unmittelbar, sondern in tertio (Wort, Begriff — und Liebe).

Id autem quod in intellectu (Intelligente, non solum in intelligente, sed etiam in intellecto; denn beide concipiren und der gemeinsame Begriff ist in beiden;) continetur (Inhalt), ut interius verbum ex communi usu loquendi conceptio intellectus dicitur. Nam corporaliter aliquid concipi dicitur, *quod in utero animalis vivifica virtute* formatur, mare agente et foemina patiente (hier schon die Differenz jenes Ausgangs), *in qua fit conceptio, ita quod ipsum conceptum pertinet ad naturam utriusque* (auch in der Selbsterkenntniss ist doch ein derlei utriusque, Subject und Object, unterzulegen, letzteres als Intelligibile (agens), ersteres als intellectus patiens) *quasi secundum speciem conforme. Quod autem intellectus comprehendit, in intellectu formatur, intelligibili quasi agente et intellectu quasi patiente.*

Auch das Intelligible empfängt oder wenigst vereinigen sich beide in dieser Formation. Bei J. Böhme ist die selbstische

Begierde mas, die selbstlose (einfliessende) Lust foemina — der Ausgang Gottes jenen Eingang (Geburt des Wortes) bedingend, sohin Auseinandergehen in jene Differenz.

Et ipsum quod Intellectu comprehenditur, *intra* intellectum existens, conforme est **et** *Intelligibili moventi*, cujus quaedam similitudo est, **et** *intellectui quasi patienti*, secundum quod esse intelligibile habet. *Unde* id quod intellectu comprehenditur conceptio (Empfängniss) Intellectus vocatur.

Hier ist indess ein Unterschied. Was in dem Intellect empfangen (gefasst, saisirt) wird, scheint ein Gezeugtes (proles) des Verstandenen (Begriffenen) zu sein, insofern es als ihm ähnlich oder Ebenbild selbes repraesentirt (figura, character). Wenn also der Verstehende etwas Anderes als sich fasst, so ist dieses Andere Vater des Gefassten (Wortes), er, der Verstehende, aber die Mutter. Wenn aber das Gefasste der Verstehende selber ist, so heisst dieser Vater, und wir sagen darum, dass das Wort sich zu Gott als seinem Vater verhält, weil der Accent auf den agens fällt.

Eckart gibt folgenden Begriff des Ternars: W e s e n ist, das sich haltet zu ihm selber und schmilzt nicht aus, sondern schmilzt ein (Attraction). E i n i g k e i t ist, das sich haltet in ihm selber ein von allen Dingen und gemeinet sich nicht aus. Aber Güte (Expansion) ist, das ausschmilzt und gemeinet. (Eingang, Innebleiben, Ausgang.) Wesen ist der V a t e r, E i n i g k e i t der S o h n, Güte (Ausschmelzen und sich allen Creaturen Gemeinen, d. h. sie Inleiten) der heilige Geist. — Nun liebet der heilige Geist die Seele (geheiligte Stätte) in dem Lautersten und Höchsten, und trägt sie auf in seinen Ursprung, (denn der hl. Geist ist ein Inleiter in die Einigkeit (der Geist ist einigend, sammelnd), in den Sohn, da der Sohn Wesen inne hat, und der Sohn trägt sie wieder in den Ursprung, d. i. in den Vater als in den Grund und das Erste. (Vater l e e r t, Sohn f ü l l t, Geist g e u s s t a u s. Man sieht, dass hier der Vater die Function der Androgyne (auf obige Weise) leistet. „*Ex utero ante Luciferum genui te.*“ Psalm).

Die Identität des Wissenden und Gewussten (Seins) findet nur im Selbstbewusstsein statt, und auch hier par excellence nur

in Gott. In uns ist natürlich Sein (esse) und Verstehen (intelligere) nicht eins, und unser gefasstes Wort, welches nur intelligibles Sein hat, ist seiner Natur nach von unserm Verstande (welcher natürliches Sein hat) verschieden. Wovon aber in Gott das Gegentheil statt hat. Wesswegen der Sohn consubstantialis patri heisst, weil er nicht prout verbum in mente nostra quasi accidentaliter intellectui supervenit.

J. Böhme gilt eigentlich das ausgesprochene Wort (Sophia) als Bild des heil. Ternars. Vom Wort als Bild (Figura, splendor, character substantiae) heisst es dagegen majestatis aequalitas.

Verbum, ex patre natum ante omnia saecula, d. h. es differirt vom Vater nicht nach der Zeit, eben so wenig secundum speciem, wesswegen es heisst: natum Deum *de* Deo. Auch ist das Verbum nicht wie ein anderes (ungleich wesenhaftes) Bild, sondern consubstantial, was von keinem anderen Bilde gilt. Genitum, non factum, um zu zeigen, dass das Wort nicht secundum potestatem voluntatis, sed naturaliter procedit a deo patre. Secundum naturam etiam impossibile est, verbum a Deo differre, cum hoc sit Deo naturale, quod se ipsum intelligat. Thomas unterscheidet also auch in Gott die functiones naturales als involuntarias von den voluntariis, obschon in Gott keine Succession, und auch das Wollen essential ist.

Habet enim omnis intellectus aliqua, quae *naturaliter* (ohne Willen und Zuthun) intelligit, sicut intellectus noster habet prima principia. Einen absolut leeren Verstand (Willen) als tabula rasa kann man sich in der Creatur nicht denken.

Deus in se ipso est sicut amatum in amante. Ich im Vater, der Vater in mir, also amatus in amante et amans in amato, durch Vermittelung der Liebe, wie in der Intelligenz durch jene des Begriffs (Worts), nur auf andere Weise. — Was mich versteht (concipirt), dem wohnt mein Bild (Wort) als gleichsam einem Weibe inne. — Aber auch was mich liebt, dem wohne ich inne. — Denn eben durch diese Inwohnung fasse ich mich im Liebenden und dieses macht sich mir fasslich (ziehbar). Ignoti nulla cupido (voluntas, amor, odium) gilt auch von Selbstliebe). Wenn das Erkannte mir äusserlich (ein An-

Anderes) ist, und ich nur dessen Bild in mir erzeuge, so fasst es sich in diesem Bilde in mir, um mich zu oder in sich zu ziehen.

Sicut intellectum est in intelligente, in quantum intelligitur (ich werde verstanden, heisst: ich werde gefasst, empfangen &c.), ita (aber auf andere Weise) et amatum esse debet in amante (et amans in amato), in quantum amatur. Movetur enim quodammodo amans ab amato quadam *intrinseca* (darum freie Bewegung) motione. —

Unde cum movens contingat id quod movetur, necesse est amatum intrinsecum esse amanti. Deus autem sicut se ipsum intelligit, ita necesse est, quod se ipsum amet. Bewegung ist wechselseitig; zur Bewegung drei. — Die bewegende (einende oder repellirende) Kraft geht vom Erkannten (Wort) aus. — Alles Wollen (Wallen), Bewegen, geht vom Erkannten aus, — wie denn auch J. Böhme den Urwillen vom Urschauen ausgehen oder urständen lässt.

Intelligere fit per assimilationem (et distinctionem) aliquam intelligentis ad id, quod intelligitur (alles Verstehen ein Nachbilden, auch als Sichselbstverstehen, Spiegelschattung) necesse igitur, ut id quod intelligitur (welches nachgebildet, duplirt wird), in Intelligente sit secundum quod ejus similitudo in eo consistit. Amatio autem fit secundum quandam motionem amantis ab amato (dieses amatum entspricht also jenem intellecto), amatum enim trahit ad se ipsum amantem, (jede Bewegung ist Ausgleichung, Aufhebung einer Ungleichheit, Distanz, hier des Bildes und Gebildeten.) Igitur non perficitur amatio in similitudine amati, sicut perficitur intelligere in similitudine Intellecti, sed perficitur in attractione amantis ad ipsum amatum. Wie sich das intellectum verbum zum intelligere verhält, so amor zum velle (welches vom Vater und Sohn ausgeht.) als eigen Centrum (Person). Wenn aber das Intellectum (verbum) von Einem procedirt, so geht die volitio jedesmal von Zweien aus *). In tertio conveniunt, dissentiunt. —

*) Wie der Wille von zweien ausgeht, so geht er auch nach zweien Richtungen — nach innen und nach aussen — (dem Sohn und Vater zu).

Sollte nicht dieses Wollen (Lieben) jene Duplirung des Erkennens wieder aufheben? Erkennend unterscheiden sie sich, liebend einen sie sich; einend unterscheiden sie sich &c. Connaissance et Jouissance coincidiren.

Deus separando se unit se, uniendo se separat se; Identität des Gegensatzes und seiner Einung; Deus generando (cognoscendo) se amat se, amando se generat (cognoscit) se, Identität des Zeugens und Erkennens, d. h. zeugend (das Bild) erkenne ich (im Bilde).

Processus Filii ex patre ist Eingang in Vater; inwiefern also hier Bewegung?

Spiritus sanctus (amor) a patre filioque procedit. — Intelligere procedit ex virtute intellectiva intellectus. Secundum autem quod intellectus acta intelligit, est in ipso quod intelligitur. Hoc igitur, quod est intellectum esse in intelligente, procedit ex virtute intellectiva intellectus, et hoc est verbum ipsius, ut supra dictum est *). In der Intellectio und volitio (welche jeder Intelligenz zukömmt) weiset Thomas Aquin den heiligen Ternar nach, nemlich in jenen beiden entsprechenden zweien immanenten Processionen. Similiter etiam id, quod amatur, est in amante, secundum quod amatur actu. Die Verschiedenheit des Seins des Erkannten im Erkennenden und des Geliebten im Liebenden nachzuweisen.

Quod autem aliquid actu ametur, procedit **et** ex virtute amativa amantis **et** ex bono amabili actu intellecto, (also wechselseitig, nicht einseitig wie der Sohn vom Vater). Eben darum muss man nicht bloss sagen, Deus in Deo est sicut amatum in amante, sondern zugleich auch sicut amans in amato. Hoc igitur quod est amatum esse in amante ex duobus procedit, scilicet ex principio amativo et ex intelligibili apprehenso, quod est verbum conceptum de amabili. Cum igitur in Deo seipsum intelligente et amante verbum sit filius, is autem, cujus est verbum, sit verbi

*) Wenn St. Martin sagt: Dieu ne peut se voir (connaitre sans s'aimer, et ne pas s'aimer, sans se procréer —; so versteht er hiemit nicht, dass der Vater mit dem Sohne procreirt, sondern in sich, diesen reprocreirt. Wie dem Ausgang der Eingang folgt, so diesem wieder jener u. s. w.

pater, ut ex dictis patet, necesse est, quod spiritus sanctus, qui pertinet ad amorem (qui est amor), secundum quod Deus in se ipso est, ut amatum in amante, ex patre procedat et filio. Das ignoti nulla cupido oder dass die cupido unmittelbar aus dem conceptus entsteht, sagt schon das Verhalten des Geistes (amor) zum Wort aus. Der Wille geht eigentlich auf Identität der äusseren Darstellung (Vorstellung) mit innerer Conception, — des ausgesprochenen Worts mit dem inneren. — Obschon also der Geist immanent, so geht er doch zugleich ad extra (Weisheit nach J. Böhme). Die innere, den Willen bewegende (oder wollen machende) Conception heisst J. Böhme (gefasste) Lust (zur Offenbarung.) — Was Wollen (Appetition) macht, sollicitirt, nöthigt zum Thun (Produciren, Bewegen); denn Bewegen ist potentiam in actum Führen.

Gott ist in seiner Natur existent, sich erkennend und sich liebend (wollend). Der Mensch aber ist zwar in seiner Natur Substanz, aber sein Sicherkennen und Lieben sind nicht substantiell in ihm. Nemlich in seiner Natur betrachtet ist er ein Subsistirendes, aber insofern er sich bewusst (in seinem Verstande) ist, ist er nicht Subsistenz, so auch nicht insofern er in sich als geliebt ist. Wenn also schon im Menschen dreierlei betrachtet werden kann, nemlich der Mensch in seiner Natur subsistirend, der in seinem Verstande und der in seiner Liebe existirende, so sind doch diese Drei nicht wesentlich Eins (nur durch Theilhaftwerden des göttlichen Ternars werden sie seiner Einheit theilhaft), weil sein Verstehen (Wissen) und Lieben nicht (wie in Gott) sein Esse sind.

Nach der Verschiedenheit der Natur ist die Weise des Ursprungs oder Hervorgangs (des Hervorbringens) verschieden.

In leblosen (sich nicht selber bewegenden) Dingen entsteht eines vom anderen quasi exterius alteratum et immutatum (von Feuer Feuer, von Luft Luft); in lebendigen, sich selber bewegenden (nicht von aussen bewegten) wird etwas im Erzeugenden erzeugt (foetus der Thiere, Früchte der Pflanzen). Man muss aber die verschiedene Weise des Hervorgangs nach den verschiedenen Kräften betrachten. — Nach den Kräften der vegetabilischen

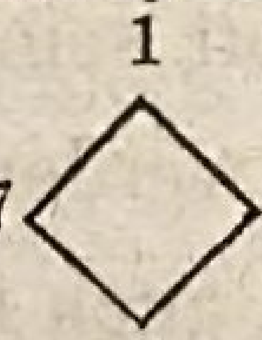
Seele *) (nutritiva, augmentativa et generativa) geht nur körperlich Unterschiedenes von Körperlichem, und doch in Lebenden auf einige Weise noch zusammenhangend. Andere Kräfte (z. B. die der anima sensitiva) erzeugen zwar *im* Körper, aber *nichts Körperliches*; was hier procedirt, ist nichts Körperliches oder *körperlich* Unterschiedenes, sondern ein Unkörperliches, obschon nicht ohne den Körper als Organ. Hieher gehören die *Imaginationen*. (Augustin nennt die visio imaginaria spiritualis.) — Wenn aber schon die Imagination eine unkörperliche processio ist, um so mehr jene der intellectiven Kraft, welche zu ihren Hervorbringungen durchaus keines körperlichen Organes (?) bedarf. Denn das Wort procedirt **) (eigentlich Eingang) durch die Operation des Intellectus, als *in* dem Intellect des Sprechenden seiend, nicht örtlich in ihm enthalten, nicht körperlich von ihm geschieden, sondern in ihm nach der Ordnung des Ursprungs, und dasselbe gilt von der Procession durch den Willen, insofern das Geliebte im Geliebten ist. (Wechselseitiger Eingang.) Ob übrigens schon die intellectiven und sensitiven Kräfte edler sind als jene der anima vegetativa, so bringen doch jene (im Menschen und Thieren), *nichts Subsistirendes hervor wie letzte*. *Darum*, weil in allen aus Form und Materie ***) (actus und potentia) zusammengesetzten Wesen die Multiplication der Individuen (derselben species) nach der Theilung der Materie

*) Alles Wachsthum einer Seele (Leben) zugeschrieben, also hat auch das Mineral Leben (Seele), wenn gleich hier das Leben in der Geburt gleichsam erlischt.

**) Da das Wort schon ursprünglich im Vater ist, so muss hier ein anderer Eingang gemeint sein.

***) Form und Materie kann *zusammengesetzt*, oder auch wahrhaft *geeint* bestehen; absolut identisch ist sie nur in Gott, in der Creatur sind Form (actus) und Materie (potentia) unterschieden und diese Duplicität characterisirt die Creatur und ihre Nichtselbständigkeit gegen Gott. In der intelligenten Creatur schlägt die Form, in der nichtintelligenten (selbstlosen) die Materie vor. In principio creavit Deus coelum et terram. —

1

7  3

4

Mensch.

geschieht, folglich in Menschen und Thieren nur durch die Operation der vegetabilischen Seele (wobei Materietheilung) die Individuenzeugung geschieht. In nicht so zusammengesetzten Dingen kann darum nur eine formelle Distinction (processus) stattfinden. In jedem Intellect muss folglich, was in ihm concipirt wird, vom Intelligenten procediren, und von diesem sich unterscheiden, (sicut conceptio intellectus, quae est *intentio* intellecta, distinguitur ab intellectu intelligente,) sowie die Affection des Liebenden, durch welche oder als welche der Geliebte im Liebenden ist, das amatum in amante, vom Willen des letztern procedirt, und insofern sich von ihm unterscheidet. Ob nun schon durch den Willen der Geliebte in den Liebenden gezogen, (gesetzt) wird, und dieser in jenen (sowie im Hass wechselseitig ausgestossen), so ist doch auch hier Unterscheidung des Liebenden und Geliebten.

Aber bei Gott findet das Besondere statt, dass die conceptio intellectus (intentio intellecta) wie der affectus voluntatis (der Geist ist nicht voluntas, wie der Sohn nicht intellectio, sondern *affectus* in voluntate) selber Substanz sind, folglich nicht durch ihre Substanz das Wort und so auch der Geist vom Vater sich unterscheiden, sondern bloss durch die Weise ihrer Procession. *Unde et manifestum est, quod* (hier) *eadem res non oritur, neque procedit a se ipsa,* quia filius solum secundum quod a patre procedit, ab eo distinguitur, (was auch vom Geist gegen Vater und Sohn gilt). Man sieht auch wie falsch es ist, die Geburt des Wortes mit jener der Creaturen-Fortpflanzung zu vergleichen, so mit der imaginativen oder intellectuellen Production der letzteren. Die göttlichen Personen sind nemlich weder einzelne Individuen derselben Gattung, noch (nicht substantielle) imaginative oder intellectuelle Productionen (sei es Gottes selbst oder einer Creatur.)

Paternitas, Filiatio, Spiritus sct. processio; (a se, in se, sibi oder a se, sibi, in se?

Mehr als drei Personen können nicht in Gott sein, 1) weil selbe nicht durch Theilung der Substanz multiplicirt werden können und 2) weil sie bloss durch einer Procession Relation, auch nur durch eine immanente, welche nicht nach aussen terminirt ist, bestehen.

(Gewöhnlich verbindet man mit der Processio des Geistes den Begriff einer processio ad extra, aber irriger Weise, da diese *processio ad extra* nur auf den ganzen Ternar bezogen werden kann. Darum muss auch die locutio als ein solcher Effect des ganzen Ternars gelten, selbst jene innere locutio (der innerlich ausgesprochenen Sophia.) In demselben Irrthum nimmt man auch wohl den Geist für ein Emanirtes (aus Gott) oder für eine Wirkung (Ausgehen, Hauchen), nicht für ein Wirkendes (Agens, Person).

Rursus cum Deus omnia uno intuitu (J. Böhme lässt mit dieser Einung gleichsam auch einen Hass (Scheidung, Excretio) bestehen; wahres Nicht-ich; respue quod non es) per suum intellectum comprehendat et uno actu voluntatis omnia diligat (gegen die falsche Anwendung der Selbstliebe auf Gott), impossibile est in Deo plura esse verba aut plures amores. — *Item perfectum (absolut) est, extra quod nihil est; (sibi sufficit.)*

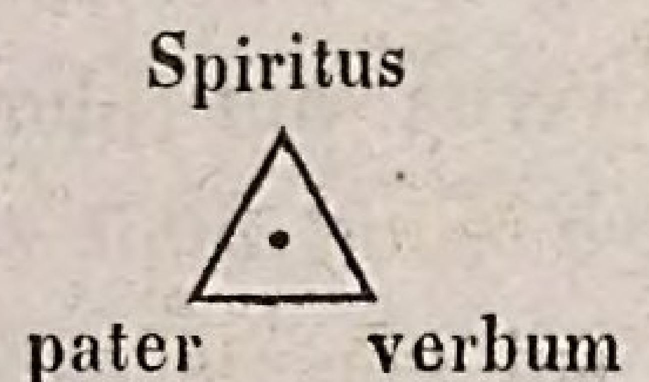
Quod igitur aliquid sui generis extra se patitur, non simpliciter perfectum est, propter quod et ea, quae sunt simpliciter in suis naturis perfecta, numero nun multiplicantur, sicut Deus, Sol, Luna &c. oportet autem tam filium quam spiritum sanctum simpliciter perfectum esse, cum uterque eorum sit Deus, ergo impossibile est esse plures filios aut spiritus sanctos. Durch was ein Subsistirendes ein von anderen unterschiedenes hoc aliquid ist, kann nicht nach der Zahl vielfach sein, weil die Individualität (unicitas) nicht mehreren zukömmt. Die Personen aber unterscheiden sich wie durch principia individuantia.

Die bestimmte Zahl der Personen macht eine bestimmte Zahl der Proprietäten oder Notionen*) nöthig, wodurch jene sich unterscheiden, und so kommen drei dem Vater zu: 1) welche ihn vom Sohn allein unterscheidet, paternitas, 2) welche vom Sohne und Geiste, innascibilitas, nemlich Inprocedirbarkeit, welche beiden anderen zukömmt, 3) welche ihn mit dem Sohn vom Geist unterscheidet, communis spiratio. Vom Geiste lässt sich der Vater

*) Eigentlicher Notionen, weil sie nicht als Proprietäten den Personen einzeln gehören, z. B. dem Vater und Sohn ist die spiratio gemein.

nicht besonders unterscheiden, weil jener nur im Vater und Sohn sein Princip hat. Dem Sohne (filius — fil (französich: Faden) bedeutet processio) kömmt 1) zu filiatio, welche ihn vom Vater unterscheidet, 2) spiratio, welche ihn mit dem Vater vom Geist unterscheidet. Dem Geiste kommt nur 1 zu, nemlich processio, welche ihn vom Vater und Sohne unterscheidet. Es sind also nur fünf Proprietäten, innascibilitas, paternitas, filiatio, spiratio und processio; (vier gehören hierher als wahre Relationen (der Personen), denn die 5te (innascibilitas) ist Negation der Relation).

Wenn aber schon der Relationen vier sind (jene negative der innascibilitas abgerechnet), so sind doch der Personen nur drei, denn zur Pluralität der Personen gehört, dass die Relationen vim habeant ratione oppositionis, *nam formalis distinctio non est nisi per oppositionem*



Identität des Gegensatzes (Vater und Sohn) und dessen Einheit (im Geist).

So aber ist die communis spiratio non persona subsistens seorsum a patre et filio (inest patri et filio), aber die processio hat relative Opposition zur spiratio communis. Wenn aber schon einer Person mehrere Proprietäten zukommen, so constituirt doch nur eine sie zur Person, nemlich jene, quae procedit secundum ordinem naturae. Somit sind paternitas, filiatio et processio diese drei constituirenden Notionen, und wahre proprietates (in personis proprietas); proprietates personales, nicht bloss personarum.

De effectibus trinitatis. Locutio nach Aussen z. B. Schöpferwort ist effectus trinitatis.

Omne quod aliquo modo est, *a (ex)* Deo est (uneigentlich sagt man, dass Alles, was ist, Gott ist;) denn: Deus est ipsum suum esse, unde esse convenit ei per suam essentiam (unter essentia versteht man potentia essendi, sowie unter esse actum (oder essentia in actu), omnibus aliis per participationem (theilhaft, nicht Theil.)

Deus in creando res non praesupponit materiam. Gott als Schöpfer Himmels (Intelligentien, forma, actus) und der Erde (Nicht-Intelligenz, materia, potentia) producirt Materie und Form.

Nullus agens praeexigit ad suam actionem id quod per suam actionem producit, sed solum ea, quae sua actione producere non potest. Adhuc actus naturaliter prior est potentia (hier nur nach origo, nicht nach Zeit, denn actus ist ohne potentia (materia) so wenig, als diese ohne jenen, wenn gleich beide identisch in Gott sind und in der spontanen (intelligenten) Creatur diese Priorität statt hat), unde et per prius competit sibi ratio principii, (Gott ist aber als purus actus darum nicht wie die intelligente Creatur von der materia unterschieden, sondern nur in der Creatur findet diese Unterscheidung der Form und Materie statt), omne autem principium, quod in creando aliud principium praesupponit, per posterius habet rationem principii. Cum igitur Deus sit principium rerum sicut actus primus, materia autem sicut ens in potentia, Deus in agendo materiam non praesupponit. Dei igitur est producere res in esse ex nihilo, quod est creare.

Wie jede Summe (Collectivbegriff) nichtselbständiger Weltwesen keinen selbständigen Gott, so gibt jede Collection von Endlichen kein Unendliches.

Non formae sunt diversae ideo, ut competant materiis diversis, sed materiae diversae sunt, ut competant diversis formis (wohl wechselseitig).

Deus diversa (uni-versa oder *universum) produxit et pluralitatem rerum causavit.* Die sämmtlichen Geschöpfe sind nicht Eines, sondern zu Einem gekehrt (universum). Hätte die Natur oder Creatur Einheit in sich, so wäre sie Gott. Mit Unrecht spricht man von Natur (auch ewiger) als éiner und als Nicht-Vielheit.

Necesse est, quod omne agens agat sibi simile secundum quod possibile est, non autem erat possibile, quod similitudinem divinae bonitatis res a Deo productae consequerentur in ea simplicitate, secundum quam in Deo invenitur, unde oportuit, quod id quod est unum et simplex representaretur in rebus causatis diversimode et dissimiliter. Necesse igitur diversitatem (cum universitate) esse

in rebus a Deo productis, ut divinam perfectionem rerum diversitas secundum suum modum imitaretur. Die erste Scheidung war die der Form und Materie. — Jedes Wesen kann in seiner Einheit nicht produciren, sondern muss gleichsam hiezu sich zersetzen (in Vielheit). Aus der lauteren Gottheit, sagt J. Böhme, gehet keine Creatur unmittelbar. Heraussetzen des Wortes (Natur &c.).

Item unumquodque causatum finitum est (hier im doppelten Sinne als definitum bestimmt, und als ausser sich weisend, non sibi sufficiens;) solius enim Dei est esse essentia infinita &c. Gott wird hier als allbestimmend (definirend) und selber unbestimmt genommen, letzteres aber nicht in dem Sinne einer unbestimmten materia (potentia.)

Necessarium fuit, ut quaedam res aliis constituerentur meliores (indem z. B. die intelligenten Creaturen sich selbst in Gott vollenden würden, sollten sie auch die nichtintelligenten vollenden (incorruptibel machen), ut quaedam in alia agerent, ea ad perfectionem ducendo. (Sich wechselseitig ergänzend; — Princip der Gemeinschaft und des Ineinanderfliessens aller Creaturen. —)

Quomodo res creatae quaedam plus habent de potentia, minus de actu, quam e converso. (Coelum et terra.) Organon (instrumentum intelligens) et instrumentum non intelligens. Thomas Aquin abstrahirt falsch die Form von materia sowohl in Gott als in den Creaturen, als ob eine Form ganz materielos, eine Materie ganz formlos sein könnte! Quia unumquodque intantum nobile et perfectum est, inquantum ad divinam similitudinem accedit, Deus autem actus purus absque potentiae permistione (nemlich als solche formlos und leer) est; necesse est, ut ea quae in entibus suprema sunt, magis sint in actu, (nur durch Aufhebung der potentia verwirklicht sich der actus), et minus de potentia (als unbestimmt) habeant, quae autem inferiora magis sint in potentia. Quia autem esse sequitur formam rei, desinunt esse, quae forma privantur. Generatio ist nach Thomas der Hinzutritt der Form zur Materie, corruptio ihre Trennung. — Er bemerkt aber nicht, dass auch die Form im letzteren Falle erlischt. Die höchsten Dinge, sagt Thomas, müssen also jene sein, in denen

keine potentia ad esse et non esse, d. h. keine Materie ist, oder die nicht aus Form und Materie zusammengesetzt sind (letzterer Ausdruck richtig, falls man die Nicht-Einigung der Form und Materie versteht, wie dermalen am Menschen.) Letztere nennt Thomas tantum formas, oder substantias incorporales und folglich incorruptibiles (was sich nicht mit dem unverweslichen corpus spiritale des h. Paulus reimt *).

Nil corrumpitur nisi per separationem formae ab ipso. (Widerstreit der Form und der Materie.)

Hujus modi autem substantiae cum sint formae subsistentes, non possunt separari a suis formis, et ita esse non amittere possunt, ergo incorruptibiles sunt. Also nicht die Abwesenheit der Materie, sondern die Unscheidbarkeit der Form (Geistes) von ihr macht die Incorruptibilität.

Den Himmelskörpern legt Thomas eine Ingenerabilität und Incorruptibilität zu, welche ihnen nur relativ zukömmt.

Natürlich stellt Thomas hiemit die Gestirne (Himmel) als actus puros den Geistern gleich. Auch J. Böhme sagt, dass die Gestirne nach der Erde als ihrem gehabten Wesen sich sehnen, — und dass in der Schöpfung des Himmels und der Erde die Scheidung (der Form und Materie, mas et foemina) geschehen ist. Die Materie (Weib) ist in der Form (Mann) verschlungen, sowie der Geist in der Materie. Wobei aber zu bemerken, dass in der Schaffung der Erde das Wesen von seiner Form nicht bloss organisch unterschieden, sondern als Excrement ausgestossen (somit nicht organisch mit ihr geeint) sich befindet, was auch im Menschen dermalen für Geist (Seele) und Leib gilt. (Hierauf bezieht sich jener Ausdruck: des gehabten Wesens.)

Jene immateriellen Substanzen sind Intelligenzen. — Denn intellectuell ist, was von der Materie frei (nicht los) ist; aufgehobene oder zum Act erhobene potentia.) Nam de rebus materialibus intellectualem cognitionem habere non possumus, nisi per

*) Folgt streng genommen nicht. A. d. H.

abstractionem a materia. (Thomas nimmt hier die Aufhebung für Abstraction, wo doch das Aufgehobene im Aufhebenden.)

Intellectus utitur materialibus (corporalibus) ut instrumentis, (kann sie also nicht entbehren.)

Die untersten Geschöpfe participiren mit Gott bloss im Esse, (die unbelebten), andere (Pflanzen) im Sein und Leben, andere (Thiere) im Sein, Leben und Empfinden, andere endlich (Intelligenzen) im Sein, Leben, Empfinden und Denken. — Das Höhere behält immer das Niedrigere in sich, und ist nicht abstrahirt von ihm.)

Tales substantiae sunt arbitrio liberae. — Intellectus non agit aut appetit sine judicio sicut inanimata, neque est judicio intellectus ex naturali impetu sicut in brutis, sed ex propria (freier) apprehensione. — Verba movent homines —: die conceptio, das innere Wort ist nemlich das bewegende (Wille geht vom Wort aus), dieses also ein Inneres (Unsichtbares, Geist &c.) Was aber von Innen sich bewegt, ist frei von allem äusseren Bewegtwerden. — Aufnahme und Nichtaufnahme (Wahl) des Bewegers (Befruchters und also Wortes.)

Liberum autem dicimus quod sui causa est (; also absolut nur Gott als primus motor.) Appetit et agit igitur intellectus libero judicio quod est esse liberum arbitrio. (Aber die Freiheit der Wahl ist nur Mittel zur wahren Freiheit, die wie in Gott ohne Wahl (des Guten und Bösen) ist. Supremae igitur substantiae sunt arbitrio liberae.

Adhuc liberum est, quod non est determinatum ad aliquid unum, appetitus autem substantiae intellectivae non est obligatus ad aliquid unum determinatum bonum, sequitur enim apprehensionem intellectus, qua est de bono *universaliter:* (hier wird das liberum arbitrium anders genommen als gewöhnlich, nemlich nicht als Wahlfreiheit des Guten und Nicht-Guten.)

Quod in eis est ordo et gradus secundum perfectionem naturae. Hier sagt Thomas bestimmt: materia (potentia) carent. (intelligentiae s. angeli.) Superiores nobilius intelligunt, utpote formas intelligibiles et virtutes magis universales et magis unitas habentes; inferiores in intelligendo debiliores sunt, habentes for-

mas magis multiplicatas minus universales. Nur dass jenes Allgemeinere concret, nicht abstract hier gilt.

Quod substantia, per quam homo intelligit, est infima in genere substantiarum intellectualium. Hier wird eine substantia intellectualis als Organ, mit und durch welche der Intelligente das Intelligible versteht, angenommen. Die Schrift lässt zwar den Menschen dermalen unter den Engeln sein, stellt ihn aber in seiner Vollendung über sie.

Cum homo inveniatur intelligens et intelligere hominis non sit per organum corporale (im Fall gilt allerdings: non est in intellectu, quod non in sensu), oportet, quod sit aliqua substantia incorporea (corpus spiritale), per quam homo intelligat. Haec substantia incorporea, per quam homo intelligit, est infima in genere substantiarum intellectualium, et materiae maxime propinqua. Hier wird ein Organum virtutis cognoscitivae statuirt. — Aber dieses Organum ist als substantia intellectualis selber Geist? —

Corpora generabilia et corruptibilia imitantur aliquo modo circulationem coelestium corporum; — aber vis eorum (coelestium) integra, si conversa in terram! In intelligibilibus sicut in sensibilibus est aliquid supremum (actus, forma) Deus, aliquid infimum, quod est potentia tantum seu materia —, substantia intellectualis, *per quam* homo intelligit, daher er anfangs nur potentia intelligens ist. Die vermittelnde Function wird von andern dem Menschen gegeben —, bei dem man den gefallenen Zustand vom primitiven unterscheiden muss; — aliquid medium, compositum ex materia et forma — substantiae intellectuales intermediae.

Intellectus possibilis (potentia) in homine accipit formas intelligibiles a rebus sensibilibus. (Auch hier der Fall nicht beachtet, der ihn der Materie unterwarf, im Erkennen, Wollen und Thun.)

In den körperlichen Dingen sind die Formen particulär und haben materielles Sein, im Verstand universell und immateriell. Jene erstern müssen also durch Medien zum Verstande kommen, (Materielles mit Immateriellem vermittelnd), welche die Potentiae sensitivae sind, welche die materiellen Formen ohne Materie aufnehmen.

Necesse est ponere intellectum agentem (im Unterschied jenes intellectus possibilis oder potentia). Dasselbe gilt für den Willen (appetitio) —; der intellectus oder appetitio possibilis ist das, was J. Böhme das eingesprochene Gnadenlicht nennt.

Wäre also dieser intellectus agens jene substantia intellectualis, *per quam* &c.? — Anwendung auf voluntas agens. Die voluntas possibilis (in potentia, Vermögen als unbestimmt und also unwirklich und unwirkend) kann nur durch eine voluntas actu selber ad actum bestimmt werden. Das Bestimmende kann kein Unbestimmtes (in sich) sein, sondern ein Bestimmtes; denn auch im Begriff der Selbstbestimmung (causa sui, vielmehr des Selbstbestimmtseins) kann nicht das Unbestimmte (potentia — blosses Vermögen) der Bestimmtheit vorgesetzt werden. Jene Selbstbestimmung oder Bestimmtheit kann also nur insofern Unbestimmtheit heissen, als diese Bestimmtheit nicht (durch ein Anderes) geworden ist. Gott, der ewig allbestimmt (allwirksam) ist, ist es nur darum, weil er ewig nicht bestimmt worden ist.

Scientia rerum in intellectu nostro non causatur per participationem aut influxum aliquarum formarum actu intelligibilium *per se* (d. h. ausser und ohne das Gott-Wort (idea centralis) *subsistentium*, sicut Platonici posuerunt, sed intellectus acquirit eam a rebus sensibilibus mediantibus sensibus. (Hier ein älterer Lockeanismus.) Sed quum in potentiis sensitivis formae rerum sint particulares, ut dictum est, non sunt intelligibiles actu, sed potentia tantum. Intellectus enim non nisi universalia intelligit, (unités), quod autem est in potentia non in actum reducitur nisi ab aliquo agente. *Oportet igitur quod sit aliquod agens*, *quod species in potentiis sensitivis existentes faciat intelligibiles actu.* Hoc autem non potest facere intellectus possibilis et ideo necesse ponere *alium* Intellectum, qui species istas actu faciat intelligibiles, *sicut lumen facit colores visibiles potentia esse visibiles actu*, et hunc dicimus intellectum *agentem, quem non ponere necesse esset, si formae rerum essent intelligibiles actu*, sicut Platonici posuerunt. Hier ein Missverständniss zu heben. Die Platonischen Ideen sind selbstleuchtende Gestirne, wenn gleich

ein höberes Licht ihnen die Leuchtkraft gibt; ja sie sind selber wie intellectus agentes.

Ad intelligendum ergo primo necessarius nobis intellectus possibilis, receptivus specierum intelligibilium, secundo intellectus agens, qui facit intelligibilia actu. Cum autem intellectus possibilis jam per species intelligibiles perfectus fuerit, vocatur intellectus in *habitu*, cum species intelligibiles jam sic habet, ut eis possit uti cum voluerit, medio quodammodo inter potentiam puram et actum completum.

Nihil corrumpitur a suo contrario. Corruptio absque contrarietate non esse potest. Daraus schliesst Thomas auf die Incorruptibilität des intellectus hominis; als ob der Wahnsinn nicht Contrarietät in ihm bewiese?

Die multiplicatio secundum numerum widerspricht nicht der Einheit secundum naturam.

Forma superioris speciei comprehendit in se omnes inferiores perfectiones graduum. Ideo nihil prohibet quasdam potentiarum animae simul cum corpore deficere, quasdam incorruptibiles manere. Z. B. die anima vegetativa und animalis (die mit der rationalis eine ist) — (obschon beide erste doch ewig, nur auf andere Weise sich äussern werden.)

Anima rationalis non ex traductione procedit; (nicht der Leib, nicht der Same bringt die Seele hervor, sondern Gott.)

Motus circularis non habet contrarium, sagt Thomas, welches wahr und nicht wahr ist.

Deus non agit *) naturali necessitate (auch nicht als schaffend naturaliter wie er das Wort gebiert), sed per voluntatem. (Wenn schon das Kunstwerk frei erzeugt wird, nicht aus Noth wie die animalische Zeugung.) Inde est quod fides catholica Deum omnipotentem non solum creatorem sed etiam factorem nominat. Nam facere proprie est artificis per voluntatem operantis. (J. Böhme unterscheidet die anschaffende Function des Willens von dem eigentlich schaffenden fiat (Begierde, Natur &c.); dasselbe thut auch Thomas.) Et quia omne agens

*) Auch Gott ist von Natur (non est quia vult, obschon vult esse.)

voluntarium per conceptionem sui intellectus agit, quae verbum ipsius (seu filius) dicitur, quod per verbum omnia facta sunt (et cum amore (spiritu.) —

Agens naturale eodem modo semper agit, quia quale est, agit, agens autem voluntarium agit, qualia vult; hiemit will Thomas Aquin erklären, wie der ewige Gott ohne seine Veränderung und doch nicht von Ewigkeit schuf. Er bemerkt aber nicht, dass eben jedes agens vult, quale est, und also die Veränderung des Willens zu erklären wäre; welches Willens (der Schöpfung) Urstand J. Böhme für unerklärbar hält.

Besser ist Folgendes: Agens *particulare* habet actionem tempori proportionatam, ut nunc et non prius agat. Agens autem *universale* (Deus) hujusmodi mensuram (tempus) *instituit. Inter res a deo voluntate productas igitur etiam tempus est.* Sicut igitur talis est uniuscujusque rei quantitas et mensura, qualem Deus ei dare voluit, ut scilicet tempus et quae sunt in tempore, *inciperent,* quando *) Deus voluit.

Objectio autem procedit de agente, *quod praesupponit tempus* et agit in *tempore*, non autem instituit tempus. Zeit ist also keine Relation zu Gott, sondern des Geschöpfs unter sich.

Quaestio ergo, qua quaeritur, quare voluntas aeterna producit effectum, *nunc* et non prius, *praesupponit tempus praeexistens, nam nunc et prius ejusdem temporis partes sunt.* Für die universelle Production der Wesen, unter welche auch die Zeit gehört, findet also nicht die Frage: wann, oder warum itzt, nicht früher &c. statt, wie es von Gottes Willen abhängt, welches Maass er der Zeit überhaupt gab, was auch für den Raum gilt. Da nemlich ausser der räumlichen Welt kein Raum, Ort ist, so kann man nicht fragen, warum diese Welt hier und nicht anderswo sich befindet. Ob nun schon ausser dieser Welt kein Ort, vor ihr (nach ihr) keine Zeit, so bedienen wir uns doch der Ausdrücke, dass ehe die Welt war, Gott nur war, und dass ausser ihr nur

*) Quando ist hier ein verfänglicher Ausdruck, weil er die Zeit vor Anfang der Zeit imaginirt.

Gott ist, und verstehen durch dieses vor und ausser nur *secundum imaginationem*, Zeit und Raum. /

Alles, dessen Leben und Wollen ausser dem ewig sprechenden Worte will oder laufet, ist ausser der Ewigkeit und lebt nur bloss der Zeit, sagt J. B. — Grund- (Einheit-) losigkeit in sich = Zeit, aus sich = Raum. Anfang des zeitlichen und räumlichen Seins ist also Aufhören des Seins im ewigen Grunde oder der ewigen Einheit.

Propter hoc igitur omnia facta sunt, ut divinae bonitati assimilentur. (welche Assimilation zu Gott rückkehrt, also für ihn ist. Deus est principium et finis (Vollender) creaturae. Perfectio (Vollendung, Seligkeit) cujuslibet rei est ejus bonitas. —

Wenn alles nur erst (unvollendet) Natürliche (Creatürliche) zeitlich-räumlich ist, so müssen dem verschiedenen Zustand der Creatur in Bezug auf jene Vollendung (Glorificirung) entschiedne Bezüge auf Zeitlich-Räumlichkeit entsprechen — z. B. unschuldig (noch unverdorben, aber verderblich) — corrumpirt, Fluch, aber noch erlösbar — wirklich vollendet oder glorificirt —, unwiederbringbar. —

Divinae autem bonitas (perfectionis) similitudinem res creatae per *suas operationes* diversimode consequuntur, sicut diversi mode *secundum suum esse* ipsam repraesentant, *unumquodque enim operatur secundum quod est*. Wenn man sagen könnte, quod esse creaturam ad finem, so würde die operatio similis Deo der finis sein, aber beide coincidiren.

Omnibus creaturis commune, ut et per operationes suas consequantur divinam similitudinem in sui Esse conservatione, et communicatione sui esse ad alterum (theilhaft, nicht Theil.)

Intellectus noster in potentia naturali est respectu quorundam intelligibilium, quae reduci possunt in actum per intellectum agentem (principium nobis innatum) ut per ipsum efficiamur intelligentes in actu (Selbstbeleuchtung.)

Kein Geschöpf hat mit Gott dasselbe genus, und Gott kann also durch keine creatürliche species (sensible oder intelligible) in seiner Essenz erkannt werden. (Die Erkenntniss aller Creatur gibt doch noch nicht die Gottes, welche dieser nur selber der

Creatur geben kann. Chaque chose doit faire sa propre revelation.) Hiezu ist nöthig, dass Gott selber die Form des Intellects des Intelligirenden werde und mit letzterem vereint, nicht um **eine** Natur mit ihm zu constituiren sondern wie eine *species intelligibilis* dem Intelligenten, vereint wird. (Intellectus nihil cognoscit nisi per aliquam speciem (Intellecti). Wie nemlich Gott sein Sein ist, so ist er seine Wahrheit, welche die Form des Intellectus ist. Was aber eine Form empfängt, muss eine Disposition*) hiezu erhalten haben, und da unser Verstand nicht von Natur diese letzte Disposition erhielt, so muss er von Gott selbe erst erlangen. **In** *lumine tuo videbimus lumen.* Denn diese dispositio de novo addita intellectum nostrum elevans et *perficiens* heisst man gloriae lumen. Hier der Uebertritt aus dem natürlichen Erkennen (Leben) in's geistige, wie Johannes sagt, das ist das ewige Leben, dass sie dich und den du gesandt hast erkennen &c. — Dieser Unterschied des natürlichen Erkennens und übernatürlichen Erkennens im Menschen oder des Geschöpf- und Schöpfer-Erkennens ist in neueren Zeiten ganz vergessen worden.

In motu naturali *primo* consideratur *aliqua proprietas,* perquam proportionatur vel inclinatur mobile ad talem finem, sicut gravitas in terra ad hoc quod fertur deorsum. Non enim moveretur aliquid naturaliter ad certum finem, nisi ad illud proportionem haberet (Verhalten — Beziehung — Rapport). *Secundo consideratur ipse motus ad finem. Tertio ipsa forma (finis) vel locus.* Quarto quies in forma vel loco. Sic igitur in intellectuali motu ad finem *primum* est amor**) inclinans in finem

*) Diese dispositio ist, was oben intellectus potentialis hiess? J. Böhme nennt sie das innere Licht oder innere Sonne, welche die Conjunction der äussern bedarf. Dasselbe gilt von der Erhöhung aus der natürlichen volitio (appetitus) in die geistige (göttliche).

*) Das zur Formation (Bewegung) sollicitirende, Lust, Liebe; Liebe hier als Adaptation zur Form (Erlangung oder Erzeugung) vor letzter: (Kann der Vater den Sohn anders als con amore zeugen?) Gott ist sein selbst klare Verständniss und Wollust, sagt Tauler, nur dass die Geburt

(Neigung), secundum quod est motus in finem (hier Verlangen oder Begehren actuos) et operationes ex tali desiderio provenientes: *tertium* ipsa *forma* *), quam intellectus (gneratio) consequitur (Form oben dem locus (Region) gleichgesetzt); *quartum delectatio* **) consequens, quae quietatio est voluntatis in fine adepto. (Erfüllung — Ganzheit.) *Sic* ***) *igitur naturalis generationis finis est forma et motus localis,* (locus), non autem quies in forma vel loco †); sed hoc est consequens finem *et multo minus motus est finis* vel proportio ad finem; ita ultimus finis creaturae intellectualis est Deum videre, non autem delectari in ipso, sed hoc est concomitans, finem at quasi perficiens ipsum. *Et multo minus desiderium, vel amor possunt esse ultimus finis, cum etiam hoc ante finem habeatur.*

1) Omne agens agit prout est. (Ein guter Baum kann nicht böse Früchte bringen &c.)

2) Agens fit prout agit.
Dieser Widerspruch löset sich auf folgende Weise: Der erste Satz wird nemlich von der bereits fixirten Creatur genommen, der letzte von der entweder im ersten Unschuldstand noch unfixirten oder in der Zeit (durch Gnade) wieder fixirbar gemachten. Eine Creatur kann sich übrigens unmittelbar so wenig gut als böse seiend machen.

Deus vero sua Essentia et suum Esse est. Similiter omnes Creaturae consequuntur perfectam bonitatem ex fine *extrinseco.*

des Sohns und der processus der Liebe (Geistes) als natürlich, nicht als finis bezweckt werden. — Anwendung auf Erkennen und Wollen. —

*) Auch J. Böhme nimmt das Bildsein und in einer Region (welche bildend wirkt) sein für Eines.

**) Diese quies oder delectatio ist eben die Wollust Sein Selbst (in Gott), die seinem Selbstverständniss (Form) folgt.

***) Anwendung auf generationem filii.

†) Ueberhaupt will der Mensch nie unmittelbar was Anderes als das Object, nie den Genuss desselben, als reflectirt. — Darum ihn auch die Pein als Folge nicht abhält. — Coincidenz des Thuns (Bewegens, Verlangens, Strebens) Arbeit, und Habens, Genusses, Ruhe etc. (Selig ist, wer hat, was er verlangt, und verlangt was er hat, noch seliger wer ist was er verlangt, und verlangt, was er ist.) —

Dieses Ausser hat in Bezug auf Gott eine andere Bedeutung, als in Bezug auf die Creatur.

Finis autem ultimus omnis creaturae est extra ipsam, qui est divina bonitas, quae non ad ulteriorem finem ordinatur. (Da die Creatur nicht von sich, ist sie auch nicht für sich oder Selbstzweck.)

Substantiae simplices bonitatem, quae est forma oder bonum quod est esse, amittere non possunt, d. h. sie können ihre Essenz nicht verlieren, sind unsterblich, aber darum nicht unverderblich. Denn auch die zusammengesetzten Substanzen sind (durch Hilfe der Einfachen oder Geistwesen) einer Unveränderlichkeit fähig. Aber Thomas beachtet hier ganz nicht die Labilität und Illabilität der freien, sowie die Corruptibilität und Incorruptibilität der unfreien Creaturen. Thomas sagt darum falsch: in angelis semper virtus naturalis potens ad suas operationes exercendas, similiter motus corporum coelestium nunquam exorbitare videtur; welches nur von den in der Wahrheit bestandenen Engeln gilt, und von den Gestirnen gar nicht.

Sunt autem quaedam actiones, quarum principium non est natura, sed voluntas. (Allerdings sind die unwillkürlichen Actionen von den willkürlichen zu unterscheiden. — Aber sowie die willkürlichen Actionen in demselben Verhältnisse abnorm sich zeigen, in welchem die Natur verdorben ist (agens vult, uti est), so zeigt sich auch diese in ihren Actionen eben durch die Abnormität der willkürlichen Actionen abnorm.

Dei bonitas, quae est ultimus rerum finis, est sua natura. Aliorum autem volentium natura non est ultimus finis voluntatis eorum, unde potest in eis defectus voluntariae actionis contingere per hoc, quod voluntas remanet fixa in proprio bono non tendendo ulterius (widersetzend sich) in summum bonum, quod est ultimus finis. Was wäre die Religion, wenn sie dem Menschen nicht die Sicherheit gäbe, durch Participation an der Illabilität Gottes selbst ewig illabil zu werden?

In omnibus igitur substantiis creatis intellectualibus (die noch nicht fixirt, oder die in der Zeit (nach dem Fall) sind,) potest defectus actionis voluntariae contingere.

Sicut nomine boni intelligitur esse perfectum (vollendet), ita nomine mali (Uebel, hier nicht Böses im engern Sinne) privatio perfecti, i. e. malum est, quod caret perfectione (renititur perfectioni), quam debet habere. Die Pein ist aber der bleibende Imperativ dieser Vollkommenheit (Seligkeit).

Impossibile est malum esse naturam. (Le mal ne peut prendre nature.) Quum bonum sit quod omnia appetunt, malum quod omnia fugiunt, (also hier nicht das Böse als culpa) necesse est dicere, quod esse unamquamque naturam sit bonum secundum se, non esse vero malum.

Esse autem malum non est bonum, sed magis non esse malum sub boni comprehenditur notione. (Hier ist die Negativität des Bösen nicht anerkannt.)

In moralibus inhaerere fini cui adjungitur privatio (Widerstreit) finis debiti, malum est non propter finem, sed propter privationem adjunctam. Gerade das sich zum Ziel setzen, was nicht dieses soll, ist die böse Action oder That; (malum culpae). Die gute oder böse That ist also die Jntussusception des Worts (des rechten oder unrechten). Das Sichwollen coincidirt mit dem Nichtwollen Gottes und anderer Creaturen, — die Negativität mit jener Positivität.

Malum non totum bonum corrumpit, quia non solum forma bonum est, sed etiam potentia ad formam, qua potentia est subjectum privationis (also mali), sicut formae (boni). — — — *Non ergo potest esse aliquid essentialiter malum, cum semper in alio subjecto bono fundatur, neque potest esse aliquid summe malum, sicut est summe bonum, quod essentialiter est bonum.*

De triplici genere actionis et de malo culpae. Eben mit der culpa tritt der Widerstreit des willkürlichen und unwillkürlichen (natürlichen) Thuns in der Intelligenz auf, oder ihre Entzweiung. —

Voluntaria actio est cujus principium est in agente sciente ea, in quibus actio consistit, actiones non voluntariae ut actiones violentae, quarum principium *extra* est, ut actiones naturales, vel quae non procedunt a principio cognitivo et per ignorantiam aguntur, (sie wissen nicht was sie thun d. h. was sie thun gemacht

werden); natura z. B. nescit quid agit, quia non agit, sed agitur.

Poena infertur ut medicina culpae et ut ejus ordinativa.

Cum Deus solus per essentiam bonus sit, caetera vero omnia per participationem complementum bonitatis obtineant (was von den bösen Creaturen nicht gilt), necesse est, quod omnia ad complementum bonitatis pro-ducantur a Deo (wenigst müssen alle hiezu mitwirken), hoc autem est regi et gubernari. Omnia ergo reguntur et gubernantur a Deo. Jede Finsterniss, die entsteht, finstert nicht nur nicht, sondern dient der Lichterzeugung, jeder Misston der Harmonie — beide durch Heraussetzung und Subordination.

Gott regiert die niedrigeren Creaturen durch höhere. — Die vollendetere Creatur begründet die Vollendung der niedrigeren, die sich zu jener wie patiens zum agens verhält, die intelligente die nichtintelligente Creatur. Seufzen der Creatur nach der Offenbarung der Kinder Gottes.

Ad perfectionem creaturae sicut Dei pertinet, ut in se bona sit, et aliam ad bonitatem reducat. Drei Stufen: leuchtend nicht beleuchtet, beleuchtet leuchtend, — beleuchtet nicht leuchtend.

Throni deum portantes. Hier gilt, dass wie das Höhere (Geist) im Niedrigeren enthalten dieses enthält, so das Höhere vom Niedrigeren getragen dieses trägt.

Unde ad Virtutes miracula facere pertinere videtur — nemlich Gott durch sie, quia Deus solus facit mirabilia magna. —

Wie die höheren intellectuellen Substanzen die niedrigeren regieren, so die höheren Körper die unteren. *Unde* **omnis** *motus inferiorum a motibus corporum coelestium causatur et ex virtute coelestium corporum haec inferiora formas et species consequuntur,* **sicut** *et rationes rerum intelligibiles ad inferiores spiritus per superiores deveniunt.* Aber nur die Körper und Thiere, nicht die Menschen werden durch diese corpora superiora disponirt, letzte wenigst nur mittelbar, wegen ihrer Abhängigkeit von ihren Körpern, welche dem Astraleinfluss unterworfen sind.

Intellectus igitur natus est perfici aliquo exteriori, quod comparatur ad ipsum sicut ad potentiam. Im Act der Intelligenz

kann also der Mensch von jeder vollkommenen Intelligenz perficirt werden oder Hilfe erhalten. Thomas behauptet nun zwar, dass, weil das natürliche Licht der Menschen dasselbe ist, ein Mensch dem andern nur von Seite des Objects hilft, nicht aber von Seite des Lichts, was nur ein Engel vermag, dessen natürliches Licht höher ist. Man sieht aber, dass ein höher erleuchteter Mensch dasselbe leisten kann. Da aber der Act des Willens eine von Innen nach Aussen gehende Neigung ist, und mit den natürlichen Neigungen vergleichbar, welche ihnen nur von der Ursache ihrer Natur kommen, so kann auch der Act des Willens nur von Gott (der Ursache der wollenden, intelligenten Natur) sein. Wie es darum nicht gegen die Natur der Dinge ist, dass sie von Gott Neigungen haben, so ist es nicht gegen die Freiheit (arbitrii), dass Gott den Willen der Menschen lenkt, was Gott allein und keiner Creatur zukommt.

Wie zur Erhaltung des Lichts in der Luft (wie des Tons &c.) die beharrliche Beleuchtung der Sonne nöthig ist, so erfordert die Erhaltung der Dinge im Sein, dass Gott beharrlich dieses ihnen gibt, und alle Dinge verhalten sich zu Gott sowohl in ihrem Urstand als Fortbestand wie das Gemachte zum Macher, welche beide zugleich sein müssen, wie Bewegtes und Beweger. Gott muss also allen Dingen, insoferne sie sind, gegenwärtig sein, und da das Sein das Innerste in jedem Dinge ist, muss er in allen sein. (Aber das Höhere ist im Niederen nur, insoferne letzteres im ersten). Wie er nun seiner Vorsicht Ordnung durch Mittelursachen (causae secundae) ausführt, so muss er diese Effecte vollständig, also im Einzelnen, kennen und ordnen, und es hiesse die Vorsicht leugnen, wenn man ihre Erstreckung bis zum Einzelnsten verkennte.

Intellectus solum universalia, non singularia cognoscit; nemlich universalia abstract von den singularibus.

Deus omnibus adest per essentiam (denn jedes Esse ist participatio divini esse), per potentiam (in quantum omnia in virtute ipsius agunt), per praesentiam (in quantum ipse immediate omnia ordinat et disponit).

Hujusmodi autem miracula quamvis praeter ordinem causarum secundarum fiant, tamen non sunt simpliciter dicenda *contra*

naturam, (wie was über Vernunft nicht gegen Vernunft) quia hoc ipsum naturalis ordo habet ut inferiora actionibus superiorum subdantur. Wunder der Intelligenz über diese, nicht wider sie, wie die astralischen Einflüsse zwar über, nicht gegen die Elementarnaturen.

Was in der Betrachtung der zweiten Ursachen zufällig geschieht, haben Einige als Effecte ohne alle höhere Ursache, Andere als Effecte der Gestirne betrachtet; jene haben das Fatum geleugnet, diese haben es in die Gestirne gesetzt.

Thomas meint, si malum totaliter excluderetur a rebus, sequeretur, quod multa etiam bona tollerentur, eine, wie man sieht, falsche Meinung.

Quia ultimus finis creaturae (nicht bloss rationalis, wie Thomas meint) facultatem naturae ipsius excedit, necessarium est, ut creaturae rationali (der irrationalen durch selbe) etiam adjutoria divinitus conferantur, non solum quae sunt proportionata naturae, sed etiam quae naturae facultatem excedunt (wie oben von Gottes Wissen gesagt worden).

Homo enim mutabilis (ins Gute und Böse) secundum voluntatem, quamdiu in hac vita (tempore) vivit. (Diese mutabilitas (Werden, Entwerden) ist Zeitlichkeit.) Post peccatum ergo homo in hac vita non immobiliter manet in eo — (nur ohne Gnade wäre dieses der Fall, wie dieses mit jedem Menschen vermöge der Erbsünde ohne Gnade wäre).

Ex consummatione igitur hominis consummatio totius naturae corporalis (auch der gefallenen spiritualen Natur) quodammodo dependet.

Sicut ex motu (nicht ex motu in loco, sondern extra locum) causatur tempus, in quo prius et posterius invenitur, ita opportet, quod remoto motu cesset prius et posterius, et sic aeternitatis ratio relinquitur, quae est tota simul (motus in loco — nicht Stillstand der Gliederbewegung).

Cum anima humana naturaliter corpori uniatur, naturale ei desiderium inest ad corporis unionem. (Wie die natura spiritualis pars universi, dessen anderer Theil natura non intellectualis.)

Der Körper war so wenig schon fixirt als der Geist.

Non enim resumet anima in resurrectione corpus coeleste vel corpus alterius animalis, ut quidam fabulantur, sed corpus humanum ex carnibus et ossibus compositum organicum eisdem organis, ex quibus nunc consistit. Hier offenbar Missverstand und gegen Paulus corpus spiritale nach corpus animale —. Resurrectio carnis widerspricht diesem nicht. — Die alten Theologen sagten, dass der glorificirte Körper sich zum irdischen, wie die Eucharistie zu Brod und Wein verhält.

Corpora resurgentium beatorum non erunt corruptibilia et animam retardantia ut nunc, sed totaliter obedientia animae. Wesswegen im sterblichen Leibe non nisi per abstractionem a sensibus corporis homines aptiores ad divina capienda redduntur; (propheticae revelationes dormientibus; magnetischer Schlaf &c.)

Creatura corporalis ordinatur ad rationalem naturam quasi ad finem, (weil sie nemlich ihre eigene Vollendung nur durch letzte erhalten kann; — Seufzen der Creatur &c.) Oportet igitur, quod homine accipiente ultimam perfectionem per resurrectionem creatura corporalis diversum statum accipiat, et secundum hoc dicitur innovari mundus, homine resurgente. *Vidi coelum novum et terram novam.* — Die Aenderung des Fluchs, welche der Mensch durch seinen Fall in die Creatur brachte, ist hier nicht bemerkt. (Ursprüngliche Bestimmung des Menschen war jene innovatio coeli et terrae (spiritus et naturae). — Wie (nach Paulus) der Mensch erst als anima vivens (corpus animale) oder in's natürliche Leben geschaffen ward, aus dem er (durch Bestehen in der bewährenden Versuchung) in's Geistleben sich fixiren sollte (spiritus vivificans, corpus spiritale), so muss man was Aehnliches, nemlich eine ähnliche Vollendungsbedürftigkeit der zuerst geschaffenen nichtintellectuellen Natur (durch den Menschen) annehmen, wobei aber die bereits in letzter (durch Lucifer) haftende labes nicht zu übersehen ist. Dem Unschuldstand des Menschen entsprach ein ähnlicher der Natur, dem gefallenen der Fluch letzter, dem wiedergeborenen die Verklärung letzter. Jener erste natürliche Zustand als unvollendet ist aber der zeitliche (nur nicht fixirt, wie im Fall). Thomas will im verklärten Naturzustande alle Creatur, (Pflanzen

und Thiere) aus dem nichtgültigen Grunde weglassen, weil der Mensch sodann ihrer Hilfe nicht mehr bedarf, dafür aber sollen die vier Elemente (in ihrem Streit) bleiben, und die Gestirne unbeweglich, (weil die Bewegung dieser nur den letzten Zweck der Generation der Menschenzahl haben kann.) Cessante motu coeli necesse est omnem mutationem naturae (d. h. essential) cessare, non igitur aliquid mutari seu alterari poterit alteratione naturae, sed solum animae. Er meint, das Geburts- (und Todes-) Rad der Natur stehe dann stille. *Creatio quiescit* (sicut adepta forma generati generatio quiescit.)

Non est pars perfecta, si fuerit *sine* toto (nicht, wenn der Theil zum Ganzen geworden.)

Natura semper tendit in unum (Ergänzung — Vollendung.) Contraria sunt unius generis (gleichnamige Pole.)

Non igitur ultima felicitas neque ultima miseria bonis vel malis hujus vitae consistit, (welche beide gut und schlimm angewendet werden.)

Libertas arbitrii proprie ad electionem se extendit, electio autem est eorum quae sunt *ad finem.* Omnes homines ex hoc, quod sunt intellectuales, appetunt naturaliter felicitatem tamquam ultimum finem et adeo immobiliter quod nullus potest velle fieri miser. Hier ist erstens das liberum arbitrium nicht in dem Sinne der Wahl des Guten und Bösen genommen, und dann wird falsch vorausgesetzt, dass der Mensch die Glückseligkeit als obersten Zweck anstreben soll.

Per magicas artes aliquis spiritus imaginibus, annulis et hujusmodi alligatur. Auf solche Weise, meint Thomas, dass die Verdammten die Elementaraction des Feuers &c. erleiden. — Auf solche Weise können wir uns die Alligation der Abgeschiedenen an die Elemente denken.

Habent autem istae poenae (z. B. Fegefeuer als Verwesungsläuterung, auch Krankheiten &c.) quod sint purgatoriae ex conditione eorum, qui eas patiuntur, in quibus est charitas, per quam voluntatem suam divinae voluntati conformant, ex cujus charitatis virtute poenae, quas patiuntur, eis ad purgationem prosunt. (Dem Nichtgelassenen werden sie Höllenqual.)

Non potest esse poena *infinita intensive*, quia nihil creatum sic infinitum esse potest, *unde* relinquitur peccato mortali poena *infinita duratione*. Einige Mystiker nahmen das Erste an.

Status originalis hominis nominabatur justitia — (Gesetz, gesetzt.) Hinter dem Baume im Paradiese &c. sucht Thomas nicht das geringste Geheimniss, sondern meint, dass Gott ihn nur beliebig dem Menschen verboten habe, damit er (wie ein Kind) Gehorsam lerne.

Cum primi status tota ordinata integritas causabatur ex subjectione humanae voluntatis ad Deum, consequens fuit, ut subducta humana voluntate a voluntate divina deperiret, illa perfecta subjecto inferiorum virium ad rationem et corporis ad animam (et naturae ad hominem.)

Eben durch dieses Uebergewicht ward nach J. Böhme der Leib thierisch-irdisch. Was hier Thomas von der repugnantia carnis ad spiritum sagt, ist eben die falsche Verselbstigung (Weltgeistigung) des Leibes.

Die Strafe ist nur die Entziehung der übernatürlichen dem ersten Menschen (zur Vollendung) dargebotenen Gaben. Darum die Forterbung dieser Entziehung gerecht ist.

Primus parens suo peccato infecit naturam (daher im Samen) et natura infecta inficit personas filiorum, qui ipsam a primo parente suscipiunt. (Noch itzt Sünden, welche die Gattung inficiren — Wilde —; sich fortpflanzende Verbrechen oder Anlagen hiezu -; Sexualverbrechen. —

Homo autem non generat sibi similem *in persona*, *sed in natura*, et ideo non traducitur a parente in posteros peccatum, quod vitiat personam, sed primum peccatum, quod vitiavit naturam. Thomas unterscheidet hier zwischen natura humana und persona, sicut enim in una persona multa sunt membra, ita in humana natura multae sunt personae, ut participatione speciei multi homines intelligantur quasi unus homo, ut Porphyrius dicit, — obschon uneigentlich — weil auch hier die unicitas in der Essenz

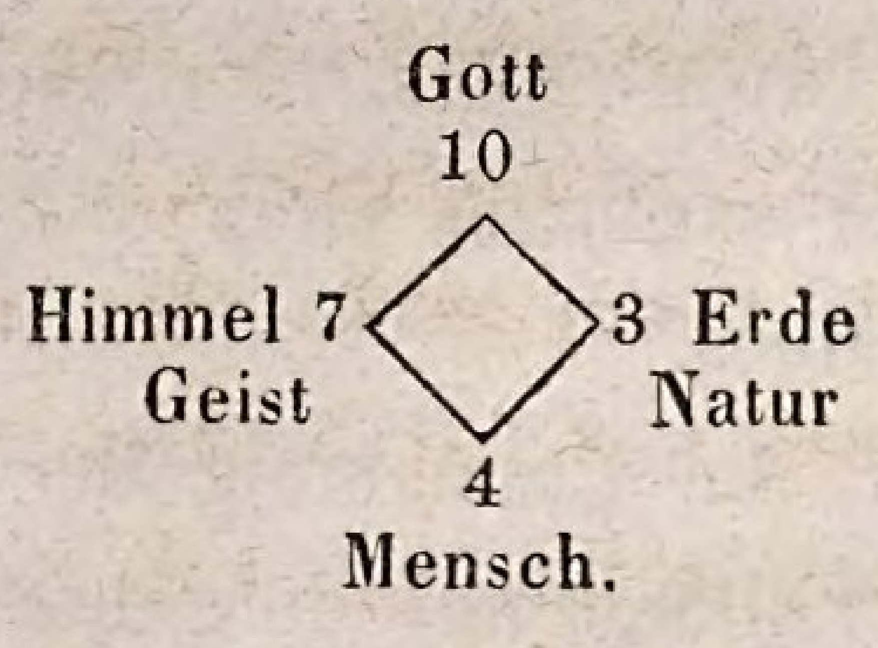
(natura), nicht in der Person. — Das göttliche Wort nahm nicht die Person, sondern die Natur des Menschen an.

Sicut igitur primus homo a principio originalem justitiam non ex merito habuit, sed ex dono divino, ita etiam et multo minus post peccatum eam poenitendo mereri potuit, vel quodcunque aliud opus agendo.

Hier Schlangensamen und Weibessamen zu beachten. — Durch den Christ ist jedem einzelnen Menschen möglich auf die natura hominis (in solidum) zu agiren.

Nicht ein blosser Mensch, auch nicht ein Engel, sondern die causa gratiae selber, d. i. Gott, vermochte also die Natur des Menschen zu repariren.

Perficitur etiam per hoc quodam modo totius operis divini universitas dum homo, qui est ultimo creatus (die Schaffung des Menschen auch ohne Geisterfall?) *circulo quodam redit in suum principium, ipsi rerum principio per opus incarnationis unitus.*



Irrthum des Fontini, welcher mit den Ebioniten, Cerinth, Paul Samosatanus &c. behauptete, Christus wäre bloss erst Mensch gewesen und wäre bloss durch Adoption Gott geworden. Also ascensio sine descensione (was bloss von der Menschennatur im Gott-Menschen gilt.)

Nestorius wollte, dass Christus Gottes Sohn nicht wahrhaft, sondern bloss durch Inwohnung des letztern in ersterem gewesen, (durch Gnade, nicht Natur oder Homousie.) Non est exinanitio Dei (wie der Apostel die Menschwerdung nennt), quae (bloss) creaturam rationalem inhabitet per gratiam, alioquin et pater et spiritus sanct. exinanirentur, quia creaturam rationalem per gratiam inhabitant. Antequam Abraham fieret, ego sum. *Ego* enim loquentis personam demonstrat (Ichheit also gleich Persönlichkeit?) et cum homo loquebatur, *eadem Dei et ho-*

minis persona fuit d. h. die göttliche Person nahm die menschliche Natur, nicht Person an sich.

Arius aber gab nicht nur die Einheit Gottes und des Menschen in Jesu Christo, sondern auch die Einerleiheit ihrer Natur zu (hier abermal Unterschied der Natur und Person). Die Seele des Christus, meinte Arius, wäre das verbum selber. Apollinaris gab aber nur eine sensitive, keine intellective Seele in Christo zu.

Eutyches vermengte gleichfalls beide Naturen in Christo. — Manes leugnete die menschliche Natur in letzterem, weil er alle Körper vom Teufel creirt glaubte, wie auch Valentinus den Leib Christi nur vom Himmel (nicht aus Maria) zulässt.

„Greifet und sehet! denn ein Geist hat nicht Fleisch und Beine, wie ihr sehet, dass ich habe"; — womit die Geister und die glorificirten Menschen bestimmt unterschieden werden. Wobei indess zu erwägen, dass diese (materielle) Sichtbarkeit und Greiflichkeit des (sonst unsichtbaren und, wie man sagt, durch die Thüren gehenden, obschon hier kein leiblich Gehen etc.) Leibes Christi seinerseits nur beliebig war. Die drei Substanzen (Leib, Seele, Gottheit,) machten wohl éine Person, nicht éine Natur.

Zwei supposita und Hypostasen in Christo annehmen, heisst zwei Personen annehmen; sondern es ist nur éin suppositum und nur éine Person, obwohl zwei Naturen.

Persona, hypostasis et suppositum integrum quoddam designant. — In der Trinität ist die Person als proprietas doch eigentlich kein integrum, was nur die Essentia ist. —

In andern Menschen macht die Union des Leibs und der Seele éine Person, weil ausser diesen nichts sie constituirt, in Jesu Christo aber auch die Gottheit. Wie also der Leib und die Seele nicht einzelne Personen sind, so auch die Gottheit in Christo nicht. Aber Leib und Seele (Form) machen éine Natur, aber die Gottheit ist hier nicht als Form oder als Theil, darum sie mit jenen nicht eine Natur machte, sondern in ihrer Absolutheit auf unbegreifliche Weise die menschliche Natur an sich nahm

(als instrumentum ad opus efficiendum.) — Weil aber die deitas ein Integrum par excellence ist, persona se tenet ex parte divinae naturae et similiter hypostasis et suppositum, anima vero et corpus trahuntur ad personalitatem personae divinae, ut sit persona filii Dei ut etiam persona filii hominis. In Christo non *est* alia persona, nisi aeterna, persona filii Dei. — Darum sagen andre Theologen, dass Gott in Christo keine menschliche Person, sondern nur die menschliche Natur angenommen und sie durch seine (zweite) Person hypostasirt habe.

Wenn gesagt wird, quod per nativitatem natura recipiatur, so muss man wenigst im Moment der Zeugung keine Migration der Natur sich denken (wenn schon in Zeitwesen dieselbe Natur in demselben Verhältnisse im Gezeugten in der Manifestation steigt, indem sie im Zeugenden abnimmt), auch keine Theilung derselben Natur (sondern die Theilung oder Individuation geschieht durch die materia, wie Thomas sagt.)

Alles, was sich in Christo auf die Verschiedenheit (Zweiheit) der Naturen bezieht (z. B. Generation) ist mehrfach, so auch zwei Willen, zwei Intellectus &c. Was aber auf das éine suppositum oder Hypostasis sich bezieht, ist einfach. So ist in Christo nur unum esse.

In jedem Individuum *) sind übrigens unbeschadet seiner Unicität mehrere Operationen, wenn dieser mehreren Operationen mehrere Principien in ihm sind. Non ergo est una operatio in Christo propter unum suppositum, sed duae propter duas naturas, sicut *in* sancta trinitate est una operatio trium personarum propter unam naturam. (Natura enim comparatur ad operationem ut ejus principium. — J. Böhme unterscheidet mehrere Principien also Naturen.) Participat tamen operatio humanitatis in Christo aliquid de operatione virtutis divinae. Omnium nempe eorum, quae conveniunt in unum suppositum, ei quod principalius est, caetera instrumentaliter deserviunt (z. B. die Natur, Gott nach J. Böhme) et sic in Christo humanitas quasi quoddam organum divinitatis

*) In quolibet individuo reperiuntur multae operationes, si sunt plura operationum principia. Diesen Satz hat J. Böhme auf Gott angewandt.

censetur (Jesus — Christ, als Mensch Mitwirker — Leib oder Mariä Sohn Werkzeug), quod enim tangeret leprosum, humanitatis actio fuit, sed quod tactus a lepra curaret, ex virtute divinitatis procedebat. Darum heisst Dionysius alle Actionen (Leiden) Christi operationes theandricas.

Non omne, quod nascitur ex aliquo, filius dici potest (z. B. Hand und Fuss), sed solum suppositum completum.

Gewisse Gaben (gratia, gratis datum), die der Mensch von Gott erhält, (prophetische, Wunder, Erkenntniss &c.) machen darum ihn nicht Gott gratum, et non ei conjungunt, was andere thun. Conjunctio autem hominis ad Deum est duplex. Una quidem per affectionem charitatis (qui Deo adhaeret, unus spiritus est) *), et haec gratia omnium sanctorum communis. — Alia autem conjunctio hominis ad Deum non solum per affectum aut in habitationem, sed etiam per hypostasis unitatem seu personae, ut eadem persona sit Deus et homo. Et haec conjunctio est propria Christi. — (Theilhaftwerden der Menschen an derselben. Wäre nicht die menschliche Natur in Christo per naturam filius Dei worden, so könnte sie in andern dies nicht per participationem werden.)

Ex hoc, quod a Christo ad alios gratia et veritas derivantur, convenit ei, ut sit caput ecclesiae. Da Gott den Christ über alle principatus, virtutes &c. erhöhte, so nimmt auch der Mensch an dieser Erhöhung über die Engel Theil.

Hier ist also dreierlei zu bemerken: 1) gratia unionis, secundum quod humana natura nullis meritis praecedentibus hoc donum accepit, ut uniretur Dei filio in persona; 2) gratia singularis, qua anima Christi prae caeteris fuit gratia et veritate repleta; 3) gratia Capitis secundum quod ab ipso in alios gratia redundat.

In Christo sapientia creata et increata (letztere als verbum, welches genita sapientia patris); nihil enim est verbum interius uniuscujusque intelligentis, nisi *conceptio* sapientiae ejus.

*) Ut sint unum, sicut et nos unum sumus, bezieht Thomas hieher; jedoch ist sie nur durch Theilhaftwerden an der zweiten begründet (non per habitum, sed per naturam) sagt Thomas.

Quidquid in sapientia Dei patris continetur per modum Ingeniti totum in verbo continetur per modum concepti et geniti. Ganz wie J. B. die ungefasste und die gefasste Weisheit unterscheidet.

Identitas (nexus) sapientiae ingenitae (genitricis) et genitae, est spiritus sanctus s. amor. (Diese Identität hat aber, zwar nicht schon auf reelle Weise, beim Erkennen statt, so wie sie auf reelle Weise im Wollen statt findet.)

Hominis Christi duplex cognitio. Una Deiformis, secundum quod Deum in Essentia videt et alia in Deo, sicut et ipse Deus (Participation dieses essentiellen Gottsehens) se ipsum intelligendo omnia alia intelligit, per quam visionem Deus beatus est, et creatura rationalis perfecte Deo fruens.

Wie es nöthig war, dass Christus den Leib aus des Menschen Leib (Natur) annahm, so war es nöthig, quod *tali modo* assumeret, ut nullum contagium peccati incurreret. Was nur möglich war, wenn die Beleibung ohne männlichen Samen geschah. Homines enim peccatum originale incurrunt ex hoc, quod generantur per virtutem *activam* humanam, quae est in virili semine, quod est secundum seminalem rationem in Adam peccante praeextitisse. *Sicut enim Adam originalem justitiam transfudisset in posteros cum transfusione* naturae, ita etiam originalem culpam transfudit per *virtutem activam virilis seminis* (durch welche die transfusio naturae geschieht.).

Ergo supra naturam corpus Christi formatum per Deum miraculose. *Sed cum omnis Dei operatio in creaturis sit tribus personis communis, tamen per aliquam convenientiam formatio corporis Christi spiritui sancto attribuitur* (wie formatio vocis als Leibes des Worts). Deus enim propter nimiam charitatem filium incarnari instituit, *convenienter igitur carnis formatio amori (spir. s.) attribuitur.* (Liebe (Eros) der Bildner, der Idea zubildend) Quia spiritus sanctus est amor, quo Pater et Filius se invicem *et nos* diligunt. Auch secundum similitudinem humani verbi et spiritus. Verbum enim (verbum vox (caro) factum) humanum in corde existens similitudinem aeterni verbi gerit, secundum quod existit in patre. Sicut autem humanum *verbum vocem* assumit, ut sensibiliter hominibus innotescat, ita et verbum Dei

carnem assumpsit, ut visibiliter hominibus appareret. *Vox* autem humana (nicht verbum) *per hominis spiritum formatur*, unde et caro verbi Dei *per spiritum verbi* formari debuit. Das Stimme- (Laut-) Annehmen des Worts ist wie Leib-Annehmen (Naturannehmen bei J. B.) Ungefasste Weisheit (des Vaters), gefasste (Sohn — Wort), Leib- (Sophia-) wordne, oder geoffenbarte. (Böhme's geoffenbart Wort durch den Geist der gefassten Weisheit oder des Worts.) J. B. statuirt eine ewige (geistige) Beleibung des Worts durch den heiligen Geist (als Sophia) als ewiges Verlauten (auch noch ohne die creatürliche Verlautung.)

Im symbolo Apostolorum heisst es darum: qui conceptus est de spiritu sancto gegen Ebions und Cerinths Irrthum, welche den Leib Christi aus männlichem Samen erzeugt annahmen, et incarnatus est de spiritu sancto (in symbolo patrum), damit man nicht wie Manes ein phantastisches Fleisch annehme; propter nos homines, gegen Origenes, welcher auch die Teufel durch Christus erlöset glaubte; propter nostram salutem gegen die Nazaräer, welche die Incarnation zu unserm Heil nicht hinreichend glaubten ohne des Gesetzes Werke; descendit de coelis gegen Photin, welcher diesen descensus leugnete; et homo factus est, gegen Nestorius, welcher filium Dei magis inhabitatorem hominis, quam hominem esse behauptete.

Materiam in generatione ministrat foemina; (darum heisst J. B. die Sophia das Weib.) Femina autem absque virilis seminis commistione concipiens, seu virgo, cujus mens immunis fuit a peccato, corpus a corruptela carnalis concupiscentiae (Orgasmus.)

In animalibus mater dat corpus, masculus animam. Mit Recht heisst sie darum mater Dei, quia ab ea corpus Dei assumptum.

Darum aber kann man nicht den heiligen Geist den Vater Christi nennen. Nam quod principalius est in Christo est persona verbi, quae nullo modo a spiritu sancto est.

Commistio sexus, quae sine libidine non esse potest post primi parentis peccatum, transmittit peccatum originale in prolem. Maria igitur opportuit, quod cum peccato originali conciperetur, sed ab eo speciali modo purgata (durch Benedeiung der Em-

pfängniss des Worts, meint J. B., aber Thomas nimmt diese sanctificatio schon in utero der Mutter Mariä an, obschon post infusionem animae.)

Man muss aber auch sich überzeugt halten, dass in Maria alle Concupiscenz schwieg und dass sie darum nie wieder gebar (gegen Elvidius). Allerdings ist die h. Mutter durch die Geburt Christi in einen paradiesischen (englischen) Zustand für ihr ganzes Zeitleben versetzt worden.

Provenit enim peccatum ex hoc, quod a Deo avertitur conversus ad commutabilia bona (ad se, wie Lucifer, oder ad aliam (inferiorem) creaturam, wie der Mensch.)

Mors corporis est separatio animae ab ipso, neutrum autem separatum est a Dei verbo, quantum ad unionem personae. Ex unione autem animae et corporis (in persona) resultat humanitas, unde separata anima a corpore Christi per mortem, in triduo mortis homo dici non potuit. — So ist auch bei uns die Trennung des Leibes und der Seele durch einen gemeinschaftlichen Bezug (infectio) wieder aufgehoben, bis zur Auferstehung. Wie nemlich in Christo das göttliche Wort die persona (uniens corpus et animam) ist, so in jedem Menschen die ungöttliche Person. Darum dieselbe Person in den Todesanticipationszuständen (z. B. im magnet. Schlaf) durch Suspension der Union Leibs und der Seele leiblich (hier) todt, und geistig oder seelisch (alibi) lebend sein kann. (Besonderer nexus jeder creatürlichen Persönlichkeit mit der zweiten göttlichen Person oder dem Wort.)

Solus ideo inter mortuos fuit liber, quia anima ejus in inferno non poenae, nec corpus corruptioni in sepulcro subjacuit. (Beide diese Processe entsprechen sich.)

Actus sunt singularium. (Nur das Einzelne, unicum wirkt.) Quilibet debet se reputare inferiorem merito, sed non officio; ordines autem officia quaedam sunt. Gegentheil: der König sei der bessre Mann, sonst sei der bessre König.

Sacramentum est nihil aliud, quam quaedam sanctificatio homini exhibita cum aliquo signo visibili. (Diese letztere ist Fortsetzung der leiblichen, äusseren Gegenwart Christi. Sacramentum

ordinis in potestate consistit, potestas autem a potestate traducitur, et iterum potestas per usum (hier durch den Imperativ der Traduction) innotescit.

Vehementer ecclesiam destruit meliores esse laicos quam clericos.

Ecclesiae ministri non gratiam dant, sed gratiae sacramenta; (sacerdos sacra dans.) Wenn die ministri (Priester) zu Christus sich wie instrumenta zum caput verhalten, so sind sie doch instrumenta intelligentia, d. h. Organe oder Mitwirker, welche also vom caput einen innern conceptum haben, durch den sie wirken.

Hier begegnet uns nun das Höchste (sagt Göthe: aus meinem Leben 2 Th. S. 179. über Sacramente), wir hören, dass ein Mensch vor dem andern von oben begünstigt (nicht begünstigt) geheiligt und gesegnet werden könne. Damit aber dieses ja nicht als Naturgabe erscheine, so muss diese grosse mit einer schweren Pflicht verbundene Gunst von einem Berechtigten auf den andern übertragen, und das grösste Gut, was ein Mensch erlangen kann (nicht für sich, sondern für andere,) ohne dass er doch dessen Besitz weder von sich selbst erringen noch ergreifen könnte, durch geistige Erbschaft auf Erden erhalten und verewigt werden. Und so tritt der Priester durch die Weihe in die Reihe seiner Vorfahren und Nachfolger, in dem Kreise seiner Mitgesalbten, den höchsten Segnenden darstellend, um so herrlicher auf, als nicht er es ist, den wir verehren (non propter meritum, sed propter officium), sondern sein Amt, nicht sein Wink, vor dem wir die Kniee beugen, sondern den Segen, den er ertheilt und der desto heiliger, unmittelbarer vom Himmel zu kommen scheint, weil ihn das irdische Werkzeug nicht einmal durch sündhaftes, ja lasterhaftes Wesen schwächen und entkräften könnte.

Quicquid est desiderabile in quaecunque beatitudine vel vera vel falsa, totum eminentius in divina beatitudine praeexistit. De *contemplativa* enim felicitate habet continuam et certissimam contemplationem sui et omnium aliorum, de *activa* vero gubernationem totius universi de *terrena* felicitate, quae consistit in *voluptate, divitiis, potestate, dignitate et fama;* habet gaudium de se et de omnibus aliis *pro delectatione*, pro divitiis habet

omnimodam *sufficientiam*, quam divitiae promittunt, pro potestate *omnipotentiam*, pro dignitate *omnium regimen*, pro fama *admirationem totius creaturae.* Anwendung auf künftige Seligkeit der Creaturen.

D. Thomas de differentia divini verbi et humani.

Ad intellectum hujus nominis, quod dicitur verbum, dem eigentlichen verbo (als conceptui) stehet die vox interior et exterior entgegen, erste ist immer spiritualis, letzte aber rein spiritualis, oder auch materialis (wie unser leiblich Wort) sciendum est secundum Philosophum, quod ea, quae sunt in voce, sunt signa earum, quae sunt in anima, passionum.

Planum tamen est, quod illud, quod significetur interius in anima existens prius est, (hier nicht eben nach Zeit) quam ipsum verbum voce prolatum, utpote causa ejus existens Nach J. B. verbum (aeterne) vox (Leib) fit (in Deo).

Illud ergo proprie verbum dicitur interius, quod intelligens intelligendo format. Das ausgesprochene Wort entspricht (reproducirt gleichsam) meinem gefassten. — Wie aber das Haben (Erfüllung des Willens) die Ausbreitung macht, so das Haben des Conceptus oder die Erfüllung der Intelligenz die innere (locutio mit sich selbst) oder äussere (geistige oder auch materielle) Promulgation. Jedoch ist diese frei, nicht natura. —

Istud ergo sic formatum et expressum (bloss als formatum würde es mehr impressum heissen) in anima dicitur verbum interius.

Ex his ergo duo possumus de verbo accipere, scil. quod verbum semper est aliquid procedens ab intellectu, et in intellectu existens (wie das empfangene Kind von der Mutter ausgeht und doch in ihr bleibt, et quod verbum est ratio et similitudo rei intellectae. Et si quidem eadem res sit intelligens (Mutter) et intellecta (Vater), tunc verbum est ratio et similitudo intellectus, a quo procedit. Si autem aliud sit intellectum. (Gott ist nicht hier aliud von der Creatur, die ihn concipirt, wie eine andere Creatur)

et intellectus, tunc verbum non est ratio intelligentis, sed rei intellectae.

Patet ergo, quod in qualibet re intellectuali, cui competit intelligere, necesse est ponere verbum, de ratione nempe intelligendi est, ut intellectus intelligendo aliquid formet, (Nachbilden, Schatten, Bild &c.), talis autem formatio (erst innere) dicitur verbum. —

Sprechen ist Wieder-Setzen, Gegenwart-Affirmiren, Dupliren.

Nam cum volo concipere rationem lapidis, oportet quod ad ipsum verbum ratiocinando perveniam, et sic est in omnibus aliis, quae a nobis intelliguntur, nisi forte in primis principiis, quae cum sint naturaliter nota, absque discursu rationis *statim* intelliguntur seu cognoscuntur, (die mir also schon eingesprochen sind — darum meinerseits Nachsprechen (Nachdenken.)

Sed verbum divinum semper est actu et ideo nomen cogitationis verbo dei proprie non convenit. (In Gott sind keine Gedanken und Rathschläge, sagt J. Böhme.)

Secunda differentia est, quia nostrum verbum est imperfectum, sed verbum dei perfectissimum, quia nos non possumus omnia, quae in anima nostra sunt uno verbo exprimere, (wir haben nicht alles concipirt, und also auch nicht aussprechbar, aber auch das Concipirte (verbum) können wir nur durch mehrere voces aussprechen; voces, die keinen conceptum geben, andere, die den wahren bestreiten;) et ideo oportet quod sint plura verba imperfecta, per quae divisim exprimamus omnia, quae in scientia nostra (divisim concepta) sunt.

Sed constat quod verbum divinum est perfectissimum (absolut, ganz), ergo est tantum unum (unicum). Semel loquitur Deus. Das verbum interius (scientia concepta oder genita) ist hier nicht von vox unterschieden, oder verbum vox factum: beide hier untrennbar.

Tertia differentia est, quod verbum nostrum non est ejusdem naturae (homousion) nobiscum (auch nicht mit dem, dessen Wortbild es ist, falls wir ein Anderes als uns selbst erkennen), sed verbum divinum est ejusdem naturae cum Deo (et Deus est verbum) et in natura divina subsistens.

Patet etiam quod cum in qualibet natura id quod procedit (sei es nun von Aeusserem oder mir selber) habens similitudinem et naturam ejus, a quo procedit, vocetur filius, et ideo verbum dicitur filius et productio ejus generatio.

Hier anzuwenden: filius in matre, pater in filio. Mater ministrat materiam, pater dat matri vim formandi seu concipiendi (diffiniendi). Pater est exprimens, mater, *in qua* recipitur expressum, verbum est expressum.

Sed supra intellectum nihil est, in quo ab ipso aliquid exprimatur, et ideo non est aliud quod exprimit, ab eo in quo exprimitur (das tertium ist das expressum verbum), sicut nec in Deo aliud est pater exprimens, et aliud in quo recipitur expressum (Androgyne.)

Primus ergo processus in cognitione verbi est, cum intellectus accipit a memoria (memoria ist hier, was J. B. die ungefasste Weisheit (des Vaters) nennt), quod ab ea sibi offertur &c. Sic enim habet rationem objecti intellectus: ut vero est per intellectum expressum, ei conjungitur dicere, et sic ipsum idem verbum est effectus actus intellectus, qui est formativus objecti *et ipsius dicere* (hier vorerst noch innres Wort, nicht vox exterior factum.)

Illud enim dico, quod formatum est (hier heisst dicere verbo vocem dare.)

Sicut verbum in divinis non dicit se gignendo et exprimendo, sed *dicit se genitum et expressum*. Hier dicere des Geistes Function als Künder des Gebornen.

Sic enim non fieret unum ex intellectu et specie, cum intellectus non intelligat nisi factus unum aliquid cum specie, sed ipsa specie informatus agit, tamquam aliquo sui, ipsam tamen non excedens.

Prius enim natura est intellectus informatus specie (bei J. B. sapientia ingenita pater), quae est primum sufficiens intelligendi, quam gignatur verbum.

II.

Summa Theologiae s. Thomae Aqu.

Pars prima. Patavii 1698. Folio.

Omnes rationes *contra* fidei articulos solubiles sunt et solvendae infidelibus. Alle Sophistereien des Rationalismus stützen sich auf das Vorgeben: dass alle Dogmen gegen die Vernunft, das christliche Moralgesetz gegen die (unverdorbene) Natur seien.

Gratia non tollit naturam (rationem), sed perficit. Gott, sagt Tauler, ist nicht ein Zerstörer, sondern Vollender der Natur.

Für den dermaligen Zustand des Menschen gilt: non est in intellectu, quod non fuerit in sensu, für den künftigen: non est in sensu, quod non fuerit in intellectu. Auch Thomas nimmt meist diese künftige Subjection des Sinnes (Leibes) für gänzliche Abwesenheit desselben, da doch der auferstandene Mensch Leib hat und also sinnenfrei, nicht sinnenlos ist.

Das wahre Bild erhebt oder befreit die Intelligenz, statt sie zu binden. Le vrai signe fait *monter* l'intelligence. Hegel kennt nur Bilder (Phantasmata), die herabziehen. — Befreiende Bilder sind die Intelligenz erlösend von den sie bindenden, und der Mensch bedarf ihrer dermalen, weil seine Intelligenz im Zeitleben gebunden und niedergehalten ist von Sinnenbildern.

Sacra scriptura, dum narrat gestum, prodit mysterium. Die Bedeutung der Worte als Sachen ist der historische Sinn der Schrift; die Bedeutung der Sachen (als andere Dinge bedeutend) ist der geistige. Das alte Gesetz war so Figur des neuen, wie dieses Figur der künftigen Herrlichkeit. (Allegorischer, moralischer, anagogischer Sinn.)

Bewegen ist aus potentia in actum Hervorführen; was nur ein Ens in actu vermag; (Uebergang aus actu in potentiam) z. B. intellectus possibilis, voluntas possibilis kann nur durch intellectum oder voluntatem agentem in actum gesetzt werden.

Impossibile quod secundum idem et eodem modo aliquid sit movens et motum, vel quod moveat se ipsum. (Hier Lebens- oder Gliederbewegung, d. i. operatio viventis, die Thomas von motio unterscheidet, zu unterscheiden.) Omne quod *movetur,* oportet ab alio *moveri.* Das Lebendige wird nicht bewegt, obschon es sich bewegt. (Ist dieses Sichbewegen nicht eben ein Anderes bewegen? Nichtbewegtwerden ist Bewegen u. v. v., nicht aber als ob das freie Bewegen nur Reaction gegen Sollicitation zum Bewegtwerden wäre). —

Deus causa efficiens prima. (Causa sui ist falscher Ausdruck, weil diese causa nicht zugleich causatum ist; aber die causa sui ist doch genitrix sui).

Est aliquid, quod maxime Ens. (Absolut. Die Absolutheit als Ganzheit ist unum et unicum).

Nullum corpus movet non motum. (Hier ist die dynamisch-chemische Bewegung übersehen, obschon freilich diese nicht vom Körper als solchem ausgeht.)

Corpus non vivit in quantum corpus, quia sic omne corpus viveret, oportet igitur ut vivat per aliquid aliud (animam). Man könnte aber von Seele (Geist) sagen: quod non subsistat de se, sed de corpore (hier als Substanz).

Gott ist nicht *compositus* ex materia et forma, weil beide identisch in ihm sind. — Auch der Mensch (Person) wird in der Auferstehung nicht mehr zusammengesetzt sein von Leib und Seele, sondern geeint.

Die Zusammengesetztheit (aus Materie und Form) ist die erste unmittelbare Seinsweise jeder Creatur, welche aber durch Participation an Gottes Einheit suspendirt (verborgen) bleibt, bis sie durch Fixation jener Participation für immer in der Creatur verborgen bleibt, oder durch Vernachlässigung jenes Acts, welcher jene Fixation bedingt, selbst fixirt hervortritt. Man kann nicht sagen, dass etwas zusammengesetzt besteht, wenn die getrennten Theile nicht mehr für sich bestehen. (Anwendung auf Leib und Seele in Trennung des Todes und Gestorbenseins.)

In his, quae non sunt *composita* ex materia et forma, in quibus individuatio non est per materiam individualem, sed ipsae

formae per se individuantur, oportet quod ipsae formae sint supposita subsistentia, unde in eis non differt suppositum et natura (hier forma). Das erste suppositum aller Creatur ist, was Thomas materia, J. Böhme aber Natur nennt als das Individualisirende; in der Vollendung wird das suppositum idem mit essentia (nach Thomas, natura). Unsterblichkeit in der Auferstehung.

Omne compositum causam habet, diversa enim non conveniunt in unum nisi per causam adunantem. Da die Welt (Deus creavit coelum et terram) aus zweien Naturen zusammengesetzt ist, so gilt das Gesagte von ihr. Als Geist und nicht intelligente Natur durch die Empörung Lucifers zerfiel, sollte der Mensch diese causam adunantem repräsentiren.

Causa prima regit res omnes, praeterquam commisceatur eis. Einige hielten Gott für die anima mundi, Andere für das principium formale rerum, Andere (wie David de Dinando) für die materia prima.

Wenn man Gott das erste Princip der Dinge nennt, die Principien aber (z. B. Samen) unvollendet sind, so bedenkt man nicht, dass man hier nicht Gott als principium materiale, sondern als causa efficiens (als actus —) versteht.

Praeexistere in virtute causae agentis non est praeexistere imperfectiori modo, sed perfectiori (Sein der Creatur in Gott als ungeschaffen,) licet *praeexistere in potentia* causa materialis sit praeexistere imperfectiori modo.

Omnes rerum perfectiones in Deo ergo secundum eminentiorem gradum sunt. Quae sunt diversa et opposita *in se ipsis, in Deo* praeexistunt ut unum, absque detrimento ejus simplicitatis.

Quod factum est, in ipso vita (non potentia) erat; Meister Eckart sagt: Was Gott hat in Ewigkeit in ungeschaffener Weise, das hat die Seel in der Zeit in einer geschaffenen Weise. —

Unumquodque, in quantum actu est, agit. Wirklichkeit.

Esse enim est actualitas rei. Ens substantiale ist also bei Thomas nicht quod est in potentia tantum, oder was er materia nennt.

Nullum ens *malum* est, in quantum non caret esse. — Das Böse also ist, was diese Carenz bewirkt (Streben zu sein).

Materia prima non rationem appetibilis sed appetentis habens ist J. Böhme's Begierde.

Unumquodque in quantum actu est, agit et tendit ad id, quod sibi secundum formam contingit. Diese actio ist pondus, nicht Zahl (voluntas).

Id autem, quod terminat motum appetitus, ut quies in re desiderata (die also nach obiger Definition des motus vollkommener actus) *est delectatio.* Sonst heissen auch delectabilia, quae non aliam rationem appetibilitatis habent quam delectationem, obschon sie auch schädlich und inhonesta sind, utilia, quae non habent in se, unde desiderentur, sed desiderantur ut ducentia in alterum. — Thomas meint, quod unum non importat rationem perfectionis sed indivisionis (secundum essentiam). Hier falscher Begriff der Einheit. — Compositorum essentiae sunt indivisae secundum actum tantum. — Wahre Einheit ist secundum actum et potentiam. Die verdammten Seelen sind indivisae secundum potentiam, non actum.

Ex hoc quod dei esse est per se subsistens, non receptum (unergründlich) in aliquo, prout dicitur infinitum, distinquitur ab omnibus aliis et alia removentur ab eo. — (Unergründlich ist unrecipirbar.)

Scitum est in sciente, volitum in voluntate. Unde secundum scientiam et voluntatem magis res sunt in Deo, quam Deus in rebus. Sonst sagt Thomas, quod amans sit in amato, oder voluntas in volito. Das Erkannte schwängert mich, das Gewollte schwängere ich. Aber das Sein ist im Erkennen wie im Wollen wechselseitig, nur nichtreell dort, hier reell.

Wenn der heil. Augustin sagt: spiritus creator movet se, so nahm er das Wort hier, wie Plato sagte: primum movens movere se ipsum, omnem operationem nominans motum (intelligere, velle, amare &c.). Sed hic loquitur, de motu secundum mutationem existentis (a seu) in potentia.

Solus deus immutabilis, quae autem fecit, quia ex nihilo sunt, mutabilia sunt, bis sie in Gott gefestet sind.

In coelestibus corporibus materia non compatitur secum privationem formae (sie entfliehen eben dieser Formprivation durch Bewegung). Secundum quod aliquod esse recedit a permanentia essendi et transmutationi subditur, secundum hoc recedit ab aeternitate et subditur tempori. — Aber jede Creatur, sowie sie von Gott geschaffen ist, tritt nach obigem als mutabilis hervor. Die Zeitlichkeit ist also der Creatur angeboren, aber durch den Fall fixirt sie sich solche.

Nihil est existentium non participans uno. (Hier die unicitas nicht entwickelt).

Inest homini naturale desiderium cognoscendi causam cum intuetur effectum et ex hoc admiratio in homine consurgit. — Oft wird ignorantia causae als Ursache der Bewunderung angegeben. — Aber nicht die ignorantia causae, sondern die Unbegreiflichkeit des Wie der Ursachung macht das Bewundern.

In rebus corporalibus res visa non potest esse in vidente (ipso uniri) per suam essentiam, sed solum per similitudinem suam. Daher die unio cognoscitiva nicht wie die volitiva realis ist.

Dei similitudo verbum est. (Gratia.)

Non igitur intellectus creatus Deum per essentiam videre potest, nisi in quantum Deus per suam gratiam se intellectui creato conjungit, ut intelligibile ab ipso. (Perfection der natürlichen Erkenntniss zur eigentlich spiritualen.)

Qui intellectum elevatum habet *statim* uno principio multarum conclusionum cognitionem accipit, qui autem debilioris intellectus est, oportet ut singula ei explanentur (Zeit). Jedes cognitum ist Viel in Einem und Eins in Vielem.

Cognoscens assimilatur cognito. (Cognoscens patitur cognitum.)

Similitudines in deo praeexistentes sind Modelle und die ausser Gott ihre similitudines.

Angeli quantum ad cognitionem naturalem, (quae res per species diversas eis inditas cognoscunt) non simul cognoscunt omnia, et sic moventur secundum intelligentiam per tempus, sed secundum quod vident res in Deo, simul eas vident. Beliebiger Eintritt in Zeit, Raum (Natur.)

Anima nostra quanto magis a corporalibus abstrahitur, tanto intelligibilium abstractorum sit capacior. Unde in somniis et alienationibus a sensibus corporis magis divinae revelationes percipiuntur et praevisiones futurorum. (Dieser abstracte Zustand ist nicht jener der Wiederauferstehung im Leibe.)

Per rationem naturalem cognoscimus habitudinem Dei ad creaturas quod omnium sit causa, et differentiam creaturarum ab ipso, *quod non est aliquid eorum, quae ab eo causantur* (Spinoza leugnete Ursache und Wirkung, weil er das Gewirkte nicht von der Ursache unterschied; Unvernünftigkeit des Pantheismus &c. auch schon im Naturlicht), et quod haec non removentur ab eo propter ejus defectum, sed quia superexcedit. (Hiebei aber zu bemerken, dass dieses nur vom unverdorbenen Naturerkennen (im ungefallenen Menschen) zu verstehen.)

Et sic per revelationem gratiae (die uns zwar noch nicht in diesem Leben Gott erkennen lehrt, quid est) ex phantasmatibus (Sensibilisationen des Geistes) plenior cognitio accipitur ex infusione divini luminis.

Man setzt das concretum dem simplex entgegen, wenn man dieses nur abstract nimmt.

Deus unus re, plures secundum rationem, quia intellectus noster ita multipliciter apprehendit eum, sicut res multipliciter eum repraesentant. (Hieher: welch ein Volk es ist, einen solchen Gott hat es).

Nullus potest *signare* id quod non *cognoscit.* Geist macht die Signatur des Worts oder die Stimme als dessen Leib.

Unde manifestum est, quod natura rei non cognoscentis magis coarctata et limitata est, natura autem cognoscentium majorem amplitudinem habet et extensionem, propter quod Philosophus de anima dicit: quod anima est quodammodo omnia; formae autem coarctatio (Bestimmtheit ist aber nicht Coarctation!) est per materiam. Unde formae magis ad quandam infinitatem (Hier infinitas als Nichtbeschränkung der Vollendetheit) accedunt secundum quod magis immateriales sunt.

Immaterialitas alicujus rei est igitur ratio, quod sit cognoscitiva, et modus cognitionis secundum modum immaterialitatis

est. Unde plantae non cognoscunt propter suam materialitatem. (Daher gula und luxuria (Gattungslust) als pflanzlich die grösste Stupidität nach sich ziehn.) — Redire ad essentiam suam nil aliud est quam rem subsistere in se ipsa. (Insichgehen, d. i. Sichapprehendiren; Erfüllen, Generiren.) Omnis sciens suam essentiam et rediens ad essentiam suam reditione completa. Sich erkennen ist also sich erhalten, seine Subsistenz vindiciren.)

Intelligere non est *motus*, qui est actus imperfecti, ab alio in aliud, sed *actus* perfecti existens in ipso agente. Nach dem Verfasser ist nemlich motus productio potentiae in actum und von der operatio als actus unterschieden.

Similiter quod intellectus ab intelligibili perficiatur, vel ei assimiletur, hoc intellectui convenit, qui quandoque in potentia est, quia per hoc quod est in potentia differt (adhuc) ab intelligibili et assimiletur ei per speciem intelligibilem, quae est rei intellectae similitudo et per ipsam perficitur (Mutter wird durch's Kind perficirt) sicut potentia per actum; sed intellectus divinus nullo modo in potentia, non per intelligibile perficitur, neque ei assimilatur, sed suum intelligere et sua perfectio est. (Pater (mater) generando prolem (et amore procedente et se uniente proli) *se perficit*. Hauptsatz J. Böhme's; dieses gilt selber für den Vater in der Zeit (im Momente wenigst der Generation.)

Et sic intelligit (intellectus noster) se ipsum per speciem intelligibilem sicut et alia. (Dass wir uns selber erkennen, haben wir nicht von uns. Wir können uns (allein) nicht selber concipiren.)

Deus autem est sicut actus purus tam in ordine existentium quam in ordine intelligibilium, et ideo *per* se ipsum *se* ipsum intelligit. (Hier Identität des Erkennenden oder wodurch erkannt wird und des Erkannten.)

Sicut enim dicitur deus esse in se ipso, quia a nullo exteriori continetur (wie dieses letztere von der Creatur oder Welt gilt; die Welt (Natur, Creatur) ist ein Begriffenes, Comprehendirtes (ab alio); die Creatur ist insofern nicht in sich, insofern sie von (in) Gott enthalten ist; die Creatur begreift sich darum

nicht in sich), ita comprehendi dicitur a se ipso, quia nihil sui lateat ipsum.

Sicut enim esse consequitur formam, ita intelligere sequitur speciem intelligibilem. In Deo autem non est forma, quae sit aliud quam suum esse. (Wenn die Creatur etwas erkennt, so ist das Erkannte als Esse ausser ihr, dessen species (nicht essential) in ihr. Wie aber Gott erkennt, so ist die Essenz (essentiale species) in Ihm, die nichtessentiale ausser ihm. Wie der Künstler sein Kunstwerk sieht.) Unde cum sua essentia sit etiam species intelligibilis (Weisheit bei J. Böhme.) sequitur quod ipsum ejus intelligere sit ejus essentia et ejus esse.

Cum Dei esse est intelligere, omnes effectus praeexistentes in Deo sunt in ipso ejus Intelligere et quod omnia in eo sunt secundum modum intelligibilem. Gott würde mich (die Creatur, Welt &c.) nicht erkennen, falls er sich nicht von mir unterschiede und so auch ich Gott nicht.

Deus se ipsum videt in se ipso, alia, quae extra se, non in ipsis sed in se, in quantum sua essentia continet similitudinem aliorum ab ipso. — Begreifender, Begriffenes, Begriff (durch welchen.) Deus videt omnia in uno (Begriff, filius) quod est ipse. (Beliebig wechselseitig oder gleichzeitig Sehen in Einem und jedes Einzelne in sich.)

Quae non sunt actu, sunt in potentia Dei vel creaturae (aber in Deo potentia nicht passiva, sed virtus.)

Jeder Urstand der Creatur (als Insichsein) ist Herausgesetztsein aus Ewigkeit in Zeit.

Ut cognitum per se ipsum cognoscatur, debet esse in cognoscente (Sohn). Malum autem non per se, sed per bonum solum cognoscitur, ideo *non* in cognoscente esse debet, ut cognoscatur.

Ratio est universalium, sensus vero particularium. Dieses ist eben die Unvollkommenheit unserer Vernunft. Auch ist es falsch, dass das Princip der Individuation bloss in der Materie und darum etwas Schlechteres als die Form sei, da die Individualität als unicitas Gott am Nächsten steht.

Cognoscere infinitum (hier als schlechtes Unendliches oder als Unvollendetes) secundum modum infiniti est cognescere partem

post partem et sic nullo modo contingit cognosci infinitum. Inner der Peripherie (Zeit und Raum) ist kein Totalbegriff derselben möglich, sondern nur durch und im Heraustritt (Erhebung) über sie. Die einzelne Creatur kann eben so wenig sich zurück (in der Reihe der Creaturen oder der Peripherie) wendend einen Anfang dieser Reihe, als ein Ende derselben finden (ein Ende des Zeitseins), sondern nur ausser ihr (in Gott) ihren Urstand und ihren Wiedereingang.

Niemand kann mit Grund den Satz bestreiten: nescimus, quia non possumus; der Satz aber: scimus solum, quae possumus leidet hiemit eine Beschränkung &c.

Deus de se ipso tantum habet scientiam speculativam, quia ipse operabilis non est. De omnibus aliis habet scientiam speculativam et practicam. Der scientia speculativa steht die concupiscibilis (appetibilis) als der operativa verwandt entgegen.

Ἰδέα latine forma dicitur; unde per ideas formae rerum praeter ipsas res existentes intelliguntur. Forma autem talis ad duo esse potest, vel ut sit *exemplar ejus* (cujus forma) vel ut principium cognitionis ejus — seu ratio. — Alles Verstehen also doch nur aus dem (im) Geist desjenigen, der das Verstandene hervorbrachte.

Sed providentia divina non solum se ad species extendit, sed ad singularia (individua — nicht die materia bloss individuans.)

Sicut bonum nominatur id, in quod tendit appetitus, ita verum id, in quod tendit intellectus. Cognitio autem est secundum quod cognitum est in cognoscente, appetitus (volitio) secundum appetens inclinatur in ipsam rem appetitam, ut terminus appetitus (bonum) in re appetibili sit, terminus cognitionis (verum) in cognoscente. Wie das Erkannte in das Erkennende, so geht dieses in jenes ein, und dasselbe gilt vom Gewollten und Wollenden.

Cum omnis res sit vera (wahr nennt man ein Wesen, welches besteht; sonst ist Wahrheit immer nur als Bezug (relatio — ratio), Verhältniss, Vernunft genommen;) secundum quod habet propriam formam suae naturae: necesse est, quod intellectus, in quantum cognoscens est; sit verus, in quantum habet similitudinem rei

cognitae, quae ejus (intellectus cognoscentis) forma est. (Erkennend ziehe ich das Erkannte in mich, und ich gehe in's Erkannte ein; wollend gehe ich in das Gewollte ein, welcher Eingang sofort jenen Ausgang wieder bewirkt, nur dass in Gott der Wille nur als delectatio des Habens, nicht als Bewegung (Verlangen) des noch Nichthabenden ist). Et propter hoc per *conformitatem* intellectus et rei veritas definitur. Unde conformitatem istam cognoscere est veritatem cognoscere. Wie kann der Intelligirende über Beide— seinen Conceptus und die Sache hinaus? Wie kann er diese ohne jenen &c. erkennen?

Hanc autem nullo modo sensus cognoscit. Licet nempe visus habeat similitudinem visibilis, non tamen comparationem (comparatio ist das tertium, Geist als nexus des Vaters und Sohnes) cognoscit, quae inter rem visam est, et id, quod ipse de ea re apprehendit.

Corporibus gravibus et levibus non competit moveri nisi secundum quod sunt extra dispositionem suae naturae utpote cum sunt extra locum proprium (alle Zeitbewegung &c.) Cum enim sunt in loco proprio et naturali, quiescunt (motus in loco placidus (frei), extra locum turbidus (unfrei.)

Identität des Bewegenden und Bewegten nicht in Materie. — In inferioribus vita recipitur in natura corruptibili, quae generatione indiget ad speciei conservationem et alimento ad individui conservationem. — Dieselbe Gebrechlichkeit, welche die species nur im Wechsel der Individuen zu erhalten vermag, vermag das Individuum nur im Wechsel seiner Substanz zu erhalten. Von diesen Nahrungs- und Zeugungsorganen (im Unterleib) sagt der Apostel, dass Gott sie hinrichten wird, nicht den Leib. Doch afficirt die Zeugung näher den Leib als die Nahrung. — Aber der Engel spricht zum Vater Samsons von unsichtbarer Speise und Trank.

Sed esse *hoc* verius habent (res naturales) in se ipsis, quam in mente divina, quia ad veritatem hominis (creaturae) pertinet esse materiale, quod non in mente divina habet (hier also schon stillschweigend zugegeben, dass alle Creatur (auch die geistige) auch materiam habet). Sicut domus verius dicitur in materia, quam quae in mente, quia illa est domus in actu, haec autem

domus in potentia. (Dieses widerspricht Obigem, insofern nur die Creatürlichkeit (Natur) in Gott in potentia, in der Creatur actu ist, nicht aber die idea, forma &c. und man in diesem Sinne sagen könnte, dass das Abbild (Schatten) (als solches) freilich wahrhaftiger in sich, ausser dem Modell (dessen Abbild es ist), als in letzterem ist.)

Unde in quolibet habente intellectum est voluntas, sicut in quolibet habente sensum appetitus animalis. Erster Wille ist erfüllter, letzterer ist unerfüllter — Ersterer kömmt nur Gott zu. Er will, was er hat und hat, was er will. — In Gott gilt also nicht: ignoti nulla cupido, weil cupido das Nichthaben aussagt.)

Unde et hoc pertinet ad rationem voluntatis ut bonum quod quis habet, aliis communicet secundum quod possibile est.

Das Wollen ist also seiner Natur nicht bloss immanent, sondern auch emanirend, nicht als nehmend (Begierde, Bedürfniss) sondern gebend, diffusivum sui (Ueberfluss). Aber dasselbe gilt suo modo vom Erkennen. Das Absolute (Vollendete) ist diffusivum sui. Das Absolute Sein ist schaffend, (jedoch frei.)

Dionysius non intendit excludere electionem a Deo.

Deus ex necessitate (natura) suam bonitatem vult, alia non ex necessitate; respectu eorum, quae non ex necessitate vult, liberum arbitrium habet (hier Wahlfreiheit nicht genau bestimmt, als bloss Uebergang zur wahren Freiheit.)

Male igitur dixerunt, quod licet Deus non velit mala, vult tamen mala esse vel fieri, quia in se mala ordinantur ad aliquid bonum, nam malum non ordinatur ad bonum per se, sed per accidens. Indem ich a als Zweck will, muss ich b als Mittel wollen, aber dieses b Wollen schliesst, wenn es unrecht ist, das Nichtwollen des Guten ein. — Ich kann also letzteres nicht, ohne ein anderes, a, zu wollen. Desiderium (Begierde) est boni non habiti, die also in Gott nicht stattfindet.

Quia enim voluntas nostra non est causa bonitatis rerum, sed ab ea movetur sicut ab objecto, amor noster,

quo alicui bonum volumus, non est causa bonitatis ipsius (zum Theil doch auch). —

Dionysius dicit: audendum est autem et hoc pro veritate dicere, quod et ipse omnium causa per abundantiam amativae bonitatis extra se ipsum fit, ad omnia existentia providentiis. (Dieses Ausser Sich Gottes (als Liebe) ist ein Anderes und Tieferes, als jenes des Schöpfers (des ausser der Ursacheseins des Effects.)

Creaturae autem irrationales non possunt (auch in Verklärung nicht) pertingere ad amandum Deum neque ad communicationem intellectualis et beatae vitae, qua Deus vivit. Sic igitur proprie loquendo Deus non amat creaturas irrationales amore amicitiae, sed amore concupiscentiae. (Der Gerechte erbarmt sich auch seines Viehs. Da mit Concupiscenz immer der Begriff des Bedarfs verbunden ist, so scheint hier amor concupiscentiae uneigentlich).

Actiones in exteriorem materiam transeuntes ex se inferunt passionem (z. B. so lange der Leib (wie in dermaliger Composition) noch ausser der Seele) *ut calefactio, secatio &c., non autem actiones in agente manentes, ut sunt intelligere, velle* (operari.)

Wie kann Thomas (S. 176.) sagen: quod deus vult omnibus aliquod bonum, sed quibusdam non *hoc* bonum, quod dicitur vita aeterna? Nemlich nur jenen, welche dessen fähig? Perditio tua Israel ex te!

Plato sagt: quod necesse est ante omnem multitudinem ponere unitatem (nur nicht beide abstract genommen); Aristoteles, quod est maxime ens et maxime verum, est causa omnis entis et veri, (nur hier nicht gradweise genommen.)

Als Gegengrund gegen die Behauptung: quod omne ens necessario creatum a Deo, wird gesagt: habitudo causati ad causam non videtur esse de ratione entium, quia sine hac possunt aliqua entia intelligi. Wo sich zeigt, dass diese aliqua entia eben das summum unicum ens oder Gott ist.

Thomas führt das Räsonnement für den ältesten Dualismus mit folgenden Worten an: actio et passio dividuntur contra se

invicem, sed sicut principium primum activum est Deus, ita primum passivum est materia. Ergo Deus et materia prima sunt duo principia contra se invicem divisa, quorum neutrum ab alio est.

Omne agens agit sibi simile, et sic quum omne agens agat in quantum est actu, sequitur quod omne factum aliquo modo sit in actu (wirklich, wirksam oder wirkend). Igitur omne creatum in actu est et non datur materia prima (als ganz formlos oder blosse potentia.)

Da nur Eines (Ein Gott) ist, so kann, was nicht Er ist, nur sein Abbild, Gleichniss &c. sein.

Emanationem totius Entis a causa universali (Deo) designamus nomine Creationis, non emanationem alicujus entis particularis ab aliquo particulari agente. Darum kömmt das Wort: creavit nur einmal vor: (creavit coelum et terram.)

Fit ex nihilo i. e. non fit ex aliquo. Der Ausdruck ist uneigentlich, dass der Künstler aus Silber einen Löffel gemacht habe; denn hier ist Nichts, keine Substanz, gemacht.

Nam mensura refertur ad substantiam rei, limitatam suis principiis, numerus ad speciem, pondus ad ordinem. Hier von St. Martin unterschieden, welcher die Zahl zuerst setzt.

Ad generationem animalium imperfectorum sufficit *agens universale*, quod est virtus coelestis (wie Hegel die himmlische Natur nennt), cui assimilatur non secundum speciem, sed analogiam quandam. Quamvis falsum sit, quod incorruptibilia non incoeperunt esse, tamen dici potest, quod incoeperunt esse per modum naturalem, quo generabilia et corruptibilia incipiunt esse (aber diese letzte Seinsweise wäre die des gefallenen Wesens.)

Unter den Scheingründen für die Ewigkeit der Creatur führt Thomas an: Quicquid est semper in principio et semper in fine, nec desinere, nec incipere potest. Quia quod incipit non est in suo fine, quod autem desinit non est in suo principio. Sed tempus est semper in suo principio et suo fine, quia nihil est temporis nisi *nunc*, quod est finis praeteriti et principium futuri. Ergo tempus nec incipere, nec desinere potest, et per consequens nec motus, quia tempus est numerus motus.

Prius et posterius est in tempore secundum quod prius et posterius est in motu. Unde principium et finis accipienda sunt in tempore sicut in motu. Supposita autem aeternitate motus necesse est quod quodlibet momentum in motu acceptum sit principium et terminus motus, quod non oportet (motus ist hier nicht actus, ja als productio a potentia in actum (perfectionem) verhält er sich zu letzterem wie Unvollendetheit zur Vollendetheit), si motus incipiat. Et eadem ratio est de nunc temporis. Et sic patet quod ratio illa instantis nunc (quod semper sit principium et finis temporis) praesupponit aeternitatem temporis **et** motus, (d. h. insofern die Gegenwart nicht zeitlich und das Zeitliche nicht gegenwärtig ist, die Nichtzeitlichkeit der Zeit oder einen Widerspruch. Die Zeit ist in der Ewigkeit begriffen, die Ewigkeit ist aber nicht in der Zeit.

Licet Deus ab aeterno *fuerit* sufficiens causa mundi, non tamen oportet quod mundus ab eo productus, ponatur nisi secundum quod est in praedefinitione suae voluntatis ut scilicet habeat esse *post* (auch hier wieder Zeit vor Zeit) non esse, ut manifestius suum auctorem declaret. Ex actione igitur aeterna non sequitur effectus aeternus, sed qualem deus voluit, ut scilicet haberet esse post non esse. Gott als infinitus schuf kein infinitum; sollte er unmittelbar auch kein aeternum geschaffen haben, so dass alle Creaturen erst durch das medium der Zeitlichkeit (Versuchung) in das Ewige (Gute und Böse) übertreten?

Novitas mundi habetur tantum per revelationem et ideo demonstrari non potest; quia novitas mundi demonstrari non potest ex parte ipsius mundi. Similiter neque ex parte causae agentis per voluntatem. Voluntas enim Dei investigari non potest, nisi circa ea, quae absolute necesse est Deum velle. Talia autem non sunt, quae circa creaturas vult. Potest autem divina voluntas homini revelari, cui fides innititur. Unde mundum incoepisse credibile est, non autem scibile vel demonstrabile.

In principio creavit Deus coelum et terram tripliciter contra tres errores exponitur. 1) Quidam enim posuerunt mundum semper fuisse et tempus non habere principium. (Man versteht die-

ses gewöhnlich so, dass man annimmt, dass eine Zeit war, in der noch keine Zeit war.) Ideo dicitur: *in principio temporis.* 2) Quidam duo creationis principia posuerunt bonorum et malorum; ad hoc excludendum dicitur *in principio,* i. e. in filio (in sapientia.) 3) Alii dixerunt corporalia (naturalia non rationalia?) creata esse a Deo mediantibus creaturis spiritualibus. Et ideo exponitur: in principio (ante omnia) creavit coelum et terram. *Quatuor* enim simul creata ponuntur: *coelum empyreum* (dem Verfasser unvergänglich), *materia corporalis,* quae nomine terrae intelligitur, *tempus et natura angelica.* Simul cum tempore coelum et terra creata sunt.

Deus distinxit lumen a tenebris et aquas ab aquis divisit, ergo distinctio et multitudo rerum a Deo est. (J. Böhme's Schiedlichkeit.) Bonitas, quae in Deo simpliciter et uniformiter est, in creaturis est multipliciter et divisim.

Omnia (creata) ad unum mundum pertinent (nur verschiedene Regionen).

Origines dicit, quod Deus creavit primo creaturas rationales tantum (quod falsum) et quod illae rationales creaturae, quae ad Deum per liberum arbitrium conversae sunt, promotae sunt ad diversos ordines angelorum, illae autem, quae aversae a Deo, corporibus alligatae diversis, et hanc causam dicit esse creationis corporum (wahr und falsch).

Thomas sagt: perfectio universitatis requirit, ut non solum sint entia incorruptibilia, sed etiam corruptibilia (quae a bonitate deficere possunt) und bedenkt nicht, dass alle Wesen unmittelbar als unschuldig und incorrumpirt geschaffen labilia sunt. Daher auch sein Räsonnement nicht stichhaltend. Ipsum autem totum, quod est universitas creaturarum, melius et perfectius est, si in eo sint *quaedam,* quae a bono deficere possunt, quae interdum deficiunt, Deo hoc non impediente. (Unum oppositorum cognoscitur per alterum sicut per lucem tenebrae).

Malum, quod est per subtractionem formae et integritatis rei, habet rationem poenae et praecipue supposito, quod omnia divinae providentiae et justitiae subdantur. De ratione enim poenae est, quod sit voluntati contraria. Malum autem quod consistit

in subtractione debitae operationis in rebus voluntariis, habet rationem culpae. Hoc enim alicui in culpam imputatur, cum deficit a perfecta actione, cujus dominus secundum voluntatem est. *Sic igitur omne malum in rebus voluntariis consideratum est poena vel culpa.* Defectus boni solum est malum, quod natum est et debet haberi. — Puniri non est malum, sed fieri poena dignum. Bonum in actu, non in potentia consistit, et ultimus actus est operatio vel usus quarumcunque rerum habitarum, ideo bonum hominis simpliciter in bona operatione consistit vel bono usu rerum habitarum. Utrumque vero per voluntatem sit, culpa ergo deordinatio voluntatis est, poena vero in privatione eorum consistit, quibus voluntas utitur. — Bonum meriti dem malo culpae, bonum remunerationis dem malo poenae entgegen.

Cum malum privatio boni sit, illi bono opponitur, cui adjungitur potentia, non autem summo bono, quod est actus purus.

Thomas unterscheidet die creatura pure spiritualis (angelum) von der creatura pure corporali und beide von der creatura composita ex corporali und spirituali, quae est homo; wobei zu bemerken: 1) dass Thomas den künftigen, verklärten oder früher paradiesischen Zustand der creatura pure corporalis nicht von ihrem dermaligen Fluchzustand (eigentlicher Materialisirung) unterscheidet, so wie 2) diesen Unterschied auch nicht in Bezug auf den Menschen macht, der auch in der Auferstehung Leib haben, also, nach Thomas Sprache, zusammengesetzt sein wird aus Leib und Geist. Wenn gleich Himmel und Erde separirt geschaffen sind, so kamen sie doch aus Einem und gehören zusammen, was denn auch von den substantiis separatis (Geistern) und Leibern, von forma und materia, actus und potentia gilt. Die Nichterkennung des Bezugs des Geistigen und Materiellen hat der Religion sehr geschadet, und wie wichtig die Reunion beider ist, beweiset das verbum caro (homo) factum, weil der Mensch ursprünglich jene Union fixiren sollte.

Obschon Thomas den Engeln ganz keine Materie (Corporeität) gibt, lässt er doch zu, dass in angelo sit actus et potentia. Alles Geschöpf ist nothwendig actus und potentia, und insofern

erst (im unmittelbaren ersten Sein) aus beiden zusammengesetzt, im Vermittelten geeint, als participirend diese Einung in Gott. Als Theil des Universums können die Geister (Himmel) sowenig ohne die nichtintelligente Natur (Erde) sein, als diese ohne jene. Quanto aliquid est magis propinquum uni, tanto minus est multiplicatum, ut in numeris apparet.

Corpora incorruptibilia (bei Thomas die höheren Gestirne) quae sunt inter corpora perfectiora, quasi incomparabiliter excedunt corpora corruptibilia secundum magnitudinem. Nam tota sphaera activorum et passivorum (Geburts-Rad oder Planetensystem) est aliquid modicum respectu corporum coelestium.

Quae conveniunt specie et differunt numero, conveniunt in forma, sed distinquuntur materialiter; welche Distinction Theile (Aggregat), nicht Glieder (organisches System) gibt.

Damascenus sagt vom Engel: quod est substantia intellectualis gratia (poena) et non natura immortalitatem suscipiens: dieses meint Thomas gelte nur von perfecta immortalitate seu beatitudine, und nimmt dagegen die angelos secundum naturam incorruptibiles. Weil nemlich die Corruption nur in der Trennung der Form von der Materie bestehe, welche aber Annihilation ist, sowie die Entzweiung Corruption. Thomas nimmt durchaus Form und materia als potentia abstract.

Non dicitur aliquid esse incorruptibile per hoc, quod Deus possit illud in nonesse redigere subtrahendo suam conservationem, sed per hoc, quod in se ipso aliquod principium corruptionis habet vel contrarietatem vel saltem potentiam materiae. J. Böhme weiset diese potentiam der Zwietracht in dem sich zu fixiren strebenden Naturprincip nach.

Wenn das Bedürfen des Leibes, wie Thomas sagt, der Unvollkommenheit der menschlichen Natur zuzuschreiben wäre, so wäre auch der auferstandene Mensch unterm (leiblosen) Engel, was gegen die Schrift, weil Christus als Mensch über alle.

Visio imaginaria non omnibus competit, sicut visio realis vel corporea, qua videtur id quod positum est extra videntem, unde ab omnibus videri potest; (äusserlich objectiv, was ausser Allen

ist; die visio imaginaria ist darum nicht als objectlos und bloss subjectiv falsch zu nennen.)

Omnes apparitiones angelorum (per corporis assumptionem) fuerunt figurale indicium, quod verbum dei assumpturum esset corpus humanum.

Corpora sensibilia (per hanc assumptionem) divina virtute sic formantur ab angelis, ut congruant ad repraesentandum angeli intelligibiles proprietates. (Symbol.)

Aër per condensationem (momentaneam) corpus angelis ad hoc administrare potest. (Alle geistige Wesen durch solche momentane Luftbildungen, z. B. Blitz, Detonation, ja die vox selber, l'air est ouvert; jede Stimme eine Geistererscheinung oder wenigst Manifestation.)

Anima est in corpore ut continens, non ut contenta. Ihr Leib ist der Theil der nichtintelligenten Natur, den sie in sich aufgenommen und durch den sie mit der ganzen in Rapport steht.

Sicut esse in loco corpori et angelo aequivoce convenit (angelus enim non replet locum, sed est in loco ut continens (sich diesen locum durchscheinend gemacht oder assimilirt) sic et moveri secundum locum.

Quia angelus non est in loco nisi secundum contactum virtutis et quia angelus non potest esse simul in pluribus locis, potest dimittere successive locum divisibilem, in quo prius erat et sic motus ejus erit, continuus, et potest totum locum simul dimittere et toti alteri loco simul se applicare, et sic motus ejus erit non continuus (im ersten Fall per medium, im zweiten nicht.)

Motus existentis in potentia est propter indigentiam suam, sed motus existentis in actu est propter indigentiam alterius.

Substantia intellectus agentis est sua actio; aber dagegen nullius creaturae actio ejus substantia est. Impossibile est enim, quod aliquid, quod non est purus actus, sed aliquid habet de potentia admixtum, sua actualitas sit, quia actualitas potentialitati repugnat. Solus autem Deus est actus purus, et sua substantia suum esse et agere.

Actio manens in agente non est realiter, sicut actio egrediens, medium inter agens et objectum, sed tantum secundum

modum significandi. Realiter vero consequitur unionem objecti cum agente. Ex hoc enim quod intellectum unum fit cum intelligente, consequitur intelligere quasi quidam effectus ab utroque differens.

Angelus non omnia per suam essentiam intelligere potest, et non idem est ei esse et intelligere.

In actione transiente in exterius, objectum sive materia, in quam actus transit, est ab agente separata, sicut calefactum a calefaciente, aedificatum ab aedificante. Sed in actione immanente oportet ad hoc quod procedat actio, quod objectum uniatur agenti, sicut oportet sensibile uniatur sensui ut actu sentiat.

In creatura virtus vel potentia operativa sicut potentia intellectiva &c. non est idem quod sua essentia.

Wenn Thomas sagt, dass die cognitio angeli tota spiritualis est, wogegen die unserer anima partim intellectualis et partim sensitiva, so sieht er bloss auf unseren dermaligen Zustand der Unterordnung des Intellects unter den Sinn, nicht auf den der künftigen Sinnenfreiheit, welche nicht Sinnenlosigkeit ist.

In his quae sunt sine materia idem est intellectus et quod intelligitur, d. h. in jenen, wo noch Zusammensetzung von Materie und Form statt hat, bleibt immer ein nicht intelligibeler Rest. —

Inferiora in entibus sunt in superioribus essentialiter, superiora vero sunt in inferioribus participatione.

Id *quo* intellectus intelligit comparatur ad intellectum intelligentem, ut ejus forma, quia agens *per* formam agit.

Sicut vis sensus in actu est sensibile in actu, non ita quod ipsa sensitiva sit ipsa similitudo sensibilis, quae est in sensu, *sed quia ex utroque fit unum sicut ex actu et potentia*, ita et intellectus in actu dicitur intellectum in actu, non quod substantia intellectus sit ipsa similitudo per quam intelligit, sed quia illa similitudo est ejus forma. Idem autem est quod dicitur, in his, quae sine materia sunt, idem est intellectus et quod intelligitur, ac si diceretur: quod intellectus in actu est intellectum in actu. Ex hoc enim aliquid est intellectum in actu (d. h. nach Thomas, dass es aus Potenz zum Act erhoben ist), quod est immateriale

omnis scientia intelligentis vel est causa rei intellectae vel a re causata.

Thomas behauptet, quod angelus careat imaginatione.

Species, per quas angeli intelligunt, eis connaturales sunt et non a rebus acceptae, (quia non sicut homo habent potentiam intellectivam incompletam (successive completibilem) sed completam). Et ita se habet objectum unitum potentiae ad hujusmodi actionem sicut forma, quae principium actionis in aliis agentibus est. Sicut enim calor est principium formale calefactionis in igne, ita species rei visae est principium formale visionis in oculo. Sed hujusmodi species objecti quandoque est in potentia tantum in cognoscitiva virtute et tunc cognoscens est in potentia tantum et quod actu cognoscat requiritur, quod potentia cognoscitiva reducatur in actum speciei. (Erleuchtungs-, Beleuchtungs-Bedürfniss oder nicht.) Ex quo patet, quod moveri ab objecto non est de ratione cognoscentis actu, sed in quantum est potentia cognoscens.

Angelus cum immaterialis sit, est quaedam forma subsistens et per hoc intelligibilis actu, unde per suam formam, quae sua substantia est, se ipsum intelligit.

Singularium quae sunt in rebus corporalibus non est intellectus apud nos, non ratione singularitatis, sed ratione materiae, quae in eis est individuationis principium. Unde si singularia aliqua sunt sine materia subsistentia (nicht composita), sicut angeli, illa nihil prohibet intelligibilia actu esse.

Omnis intelligentia scit, quod est supra se in quantum est causata ab eo, et quod est sub se, in quantum est causa ejus. Dieses Sichunterscheiden der creirten Intelligenz von über sich, unter sich, neben sich, ist selten beachtet; z. B. der erste Satz der Autonomen ist, dass die Vernunft (d. i. die vernünftige Creatur) Nichts über sich erkennt, so wie sich selber setzt, also bevor sie selber ist.

Ea, quae in verbo Dei ab aeterno praeexstiterunt, dupliciter ab eo fluxerunt: 1) uno modo in intellectum angelicum, (menti angelicae imprimens rerum quas in esse naturali produxit, similitudines;) 2) alio modo, ut in propriis naturis subsisterent.

Tripliciter aliquid cognoscitur: 1) *per praesentiam suae essentiae in cognoscente*, sicut si lux videatur in oculo; (Haec cognitio Dei non potest adesse creaturae alicui per sua naturalia;) et sic angelus intelligit se ipsum. 2) *per praesentiam suae similitudinis in potentia cognoscitiva,* sicut lapis videtur ab oculo, quia similitudo ejus in oculo resultat. 3) *similitudo non accipitur immediate* ab ipsa re cognita, *sed a re aliqua,* in qua resultat, sicut hominem video in speculo; wie schon dermalen Gott auf die dritte Weise; in quantum autem angelus (et homo regeneratus) per suam essentiam impressam tenet imaginem dei, angelus deum cognoscit, in quantum est similitudo Dei, auf zweite Weise. Non tamen ipsam essentiam Dei angelus (cognitione naturali) videt, quia nullo similitudo creata sufficit ad repraesentandam divinam essentiam.

Sicut Deus per suam essentiam materialia cognoscit, ita angeli ea cognoscunt per hoc, quod sunt in eis per suas species intelligibiles sibi connaturales, sicut intellectus noster per species quas abstrahendo intelligibiles facit. (Intellectus solus apprehendit rerum essentias, sensus solum exteriora accidentia, imaginatio similitudines corporum.)

Sensus communis qui est superior, quam sensus proprius licet sit unica potentia omnia cognoscit, quae quinque sensibus exterioribus cognoscuntur (das Gemeinsame der fünf Sinne wäre also der sensus communis) et quaedam alia, quae nullus sensus externus cognoscit sicut differentiam albi et dulcis. Die Sinnenerkenntnisskräfte sind auf gleiche Weise im Engel intellectiv.

In Deo est similitudo omnium, quantum ad formam et ad materiam in quantum in ipso ut in causa praeexistunt. Dasselbe gilt vom Universellen, Besondern und Einzelnen.

Futurum dupliciter cognosci potest 1) in causa sua; quae vero in causis suis proveniunt, ut in *pluribus*, non per certitudinem, sed per conjuncturam cognoscuntur, ut medicus sanitatem praecognoscit. Et iste modus cognoscendi futura adest angelis. Quae vero proveniunt, ex causis suis ut in *paucioribus* penitus sunt ignota. 2) In se ipsis futura cognoscuntur, et sic solius dei

est futura cognitio, quia Deus uno intuitu omnia quae aguntur in tempore sicut in praesentia videt.

In angeli intellectu est tempus secundum successionem intelligibilium conceptionum, secundum Augustini: Deus movet spiritualem creaturam per tempus.

Cogitatio unius hominis non ab alio cognoscitur propter duplex impedimentum, scilicet propter grossitiem corporis et propter voluntatem claudentem. Primum obstaculum tolletur in resurrectione nec est in angelis. Secundum remanebit post resurrectionem et modo est in angelis.

Appetitus brutalis non est dominus sui actus, sed sequitur impressionem alterius causae corporalis vel spiritualis.

Si angelus cognoscit, quod est in appetitu sensitivo vel phantasia hominis (soweit dringt auch nur die Clairvoyence der Menschen), non tamen id cognoscit, quod in cogitatione vel voluntate est, quia intellectus et voluntas non appetitui sensitivo et phantasiae subjacent (im Normalstand), sed potest eis diversimode uti.

Intellectus, (dasselbe gilt vom Willen) dupliciter in potentia est: 1) sicut ante addiscere vel invenire, s. antequam habet habitum scientiae; 2) si jam habens habitum scientiae non considerat. In erster Hinsicht ist der intellectus angeli nie in potentia hinsichtlich seiner natürlichen Kenntniss; was aber die göttlichen Revelationen wohl. In zweiter kann der intellectus angeli wohl in potentia ad ea sein, quae naturali cognitione cognoscit; sed ad cognitionem verbi et quae in verbo videt, nunquam hoc modo est in potentia, sed semper in actu, quia in visione ista beatitudo consistit.

Motus sumitur 1) secundum quod est actus imperfecti (potentiam in actum producens.) 2) Secundum quod est actus perfecti i. e. existentis in actu (intelligere, sentire &c.)

Multa secundum quod distincta sunt, non possunt simul intelligi, sed secundum quod uniuntur in uno intelligibili (Verschiedenheit aufgehoben in Einem.) —

Angeli in quantum res per verbum cognoscunt, omnia una intelligibili specie (essentia divina) cognoscunt. (Um jeden Raum-

oder Zeittheil zu begreifen oder um in Raum und Zeit mein Bewusstsein zu erhalten, muss ich über Raum und Zeit mich erheben.) Angeli illum gradum tenent in substantiis spiritualibus, quem corpora coelestia in substantiis corporeis.

Quae statim naturaliter apprehenduntur, intelligi dicuntur. (Wie der voluntas als noch appetitus sich zum befriedigten Willen, so verhält sich der suchende Intellect zum habenden.)

Intellectus dicitur habitus primorum principiorum. Animae vero humanae, quae veritatis notitiam per quendam *discursum* acquirunt, *rationales* vocantur. Intellectus noster intelligit discurrendo et componendo (Urtheilen) et dividendo, quia non in prima apprehensione alicujus apprehensi inspicere potest, quidquid in eo virtute continetur. Quod ex debilitate luminis intellectualis nobis contingit. Si enim intellectus noster statim in ipso principio conclusionis veritatem videret, nunquam discurrendo vel ratiocinando intelligeret. Etsi statim in apprehensione quidditatis subjecti haberet notitiam de omnibus, quae subjecto attribui possunt vel ab eo removeri, nunquam intelligeret componendo et dividendo (urtheilend, urbindend), sed solum intelligendo id quod quid est.

Quidditas rei potest esse principium cognoscendi eorum, quae rei naturaliter conveniunt vel ab ea removentur, non autem eorum, quae a supernaturali Dei ordinatione dependet. Angeli igitur boni rectam voluntatem habentes per cognitionem quidditatis rei non judicant de his, quae supernaturaliter ad rem pertinent nisi salva ordinatione divina; unde in eis non potest esse falsitas aut error. Daemones vero per perversam voluntatem subducentes intellectum a dinina sapientia absolute interdum judicant de rebus secundum naturalem cognitionem. Et in his quae naturaliter ad rem pertinent non decipiunter, sed decipi possunt ad ea, quae supernaturalia sunt.

Triplex est esse rerum, in verbo (non caro oder homo facto), denn diese Kenntniss war die späteste; (*in propria natura*, *et in intelligentia angelica.* Cognitio in verbo matutina est, in natura vespertina.)

Voluntas sub appetitu continetur; sed appetitus est imperfecti, est enim ejus quod nondum habetur — hier eine gewöhn-

liche falsche Ansicht, weil man den erfüllten Willen nicht mehr als solchen erkannte. Voluntas est movens mota, movetur enim ab appetibili intellecto (sed talis motus est actus perfecti.)

Cum omnia procedunt ex voluntate divina, omnia suo modo per appetitum inclinantur ad bonum. *Quaedam* per solam naturalem habitudinem absque cognitione et sensu, sicut plantae et corpora inanimata (hier doch noch ein Unterschied) et talis inclinatio ad bonum appetitus naturalis vocatur.

Quaedam inclinantur ad bonum cum aliqua cognitione, non quidem quod ipsam rationem boni cognoscant, sed cognoscunt aliquod bonum particulare, sicut sensus qui cognoscit dulce et album et aliquid hujusmodi. Inclinatio autem hanc cognitionem sequens dicitur appetitus sensitivus. *Quaedam* inclinantur ad bonum cum cognitione (connaissence de cause) qua ipsam rationem boni cognoscunt, quod est proprium intellectus (d. h. sie nehmen die bewegende Ursache durch das medium des conceptus am unmittelbarsten in sich.) Et haec perfectissime inclinantur in bonum non quidem quasi ab alio solummodo directa in bonum, sicut ea quae cognitione carent neque tantum in bonum particulare, sicut ea, in quibus sola est cognitio sensitiva, sed tantum inclinatur in universale (nicht abstract vom Einzelnen) bonum; et haec inclinatio voluntas dicitur.

Aliter ratio sensum transscendit, aliter intellectus rationem. Nam sensus est particularium, ratio vero universalium (der intellectus also beider, welchen die Neueren eben Vernunft nennen.) Et ideo oportet, quod sit alius appetitus tendens in bonum universale, qui rationi debetur, et alius in bonum particulare, tendens sensui debitus. —

Sed intellectus et ratio differunt secundum modum cognoscendi, quia intellectus simplici intuitu cognoscit (der Neueren intellectuelle Anschauung) scilicet universale (und alles Einzelne in ihm), ratio vero discurrendo de uno in aliud. Sed ratio per discursum pervenit ad cognoscendum illud universale, quod intellectus sine discursu cognoscit. (Die Erkenntniss oder Anschauung des Einzelnen setzt die Unterordnung (Aufhebung) des Sinnes voraus.)

Natura vel essentia alicujus rei intra ipsam rem comprehenditur: quidquid ergo se extendit ad id, quod est extra rem, non est rei essentia. Unde in corporibus naturalibus videmus, quod inclinatio ad esse rei non est per aliquid superadditum essentiae, sed per *materiam,* quae esse *appetit,* antequam habeat, et per *formam,* quae *tenet rem* in esse, postquam fuerit. Sed inclinatio ad aliquid extrinsecum est per aliquid essentiae superadditum, sicut inclinatio ad locum est per gravitatem vel levitatem. Inclinatio autem ad faciendum sibi simile est per qualitates activas; voluntas autem habet inclinationem in bonum (Vollendetheit) naturaliter. Unde ibi solum est idem essentia et voluntas, ubi totaliter bonum continetur in essentia volentis, scilic. in Deo, qui nihil vult extra se, nisi ratione bonitatis. Quod de nulla creatura dici potest, cum bonum infinitum sit extra essentiam cujuslibet causati. *Unde nec voluntas angeli nec alterius creaturae potest esse idem quod ejus essentia.* Similiter nec idem esse potest quod intellectus angeli vel hominis, nam cognitio fit per hoc, quod cognitum est in cognoscente (gleichsam aufgehoben in diesem), unde ea ratione ejus intellectus se extendit in id, quod est extra se, secundum quod illud quod per essentiam extra ipsum est, natum est aliquo modo in eo esse. Voluntas vero se extendit in id, quod extra est, secundum quod inclinatione tendit in rem exteriorem; (wenn der Wille erfüllt ist, so wird diese Tendenz erreicht, oder der Wollende ist aufgehoben im Gewollten.) Alterius autem virtutis est, quod aliquid habeat in se, quod est extra se et quod ipsum tendat in rem exteriorem. Et ideo oportet, quod in qualibet creatura sit aliud intellectus et voluntas. Non autem in Deo, qui habet et ens universale et bonum universale in se ipso, unde tam voluntas quam intellectus ejus essentia (natura) est. (Cognoscendo habeo aliquid in me, quod est extra me. A, indem es auf B (mich) seine Attraction äussert, muss sich erst fassen in mir, und diese Fassung in mir ist eben mein conceptus (verbum) von A. Verschiedene Fassung in Leblosem, Pflanze, Thier, Menschen, Engel.)

Solum id quod habet intellectum potest agere libero judicio in quantum cognoscit universalem rationem boni, ex qua hoc vel

illud esse bonum judicare potest. Unde ubicunque est intellectus, ibi liberum arbitrium est.

Angelus (perfectus) habet voluntatem determinatam respectu eorum, quae supra ipsum sunt, non autem eorum, quae infra.

Irascibilis et concupiscibilis in parte sensitiva non est in angelis et intellectivus appetitus non dividitur per irascibilem et concupiscibilem, sed solus appetitus sensitivus.

Natura (sonst essentia) prior est quam intellectus, unde id quod est naturae, oportet salvari etiam in habentibus intellectum. Inclinatio autem, quae est appetitus naturalis vel amor, omni naturae communis, quae inclinatio diversimode solum in diversis naturis invenitur. In natura intellectuali secundum voluntatem, in sensitiva secundum appetitum sensitivum, in natura cognitione carente secundum solum ordinem naturae in aliquid. In voluntate intelligentis igitur debet esse naturalis dilectio.

Omnia aguntur ab aliquo praeter primum agens, non ergo inconveniens est, ut angelus agatur in quantum inclinatio naturalis est sibi indita ab *auctore* suae naturae; (darum von innen heraus seine Freiheit nicht beeinträchtigend, sondern begründend.) — Alia autem est rectitudo naturalis dilectionis et aliud rectitudo caritatis, sicut alia est veritas naturalis cognitionis et alia infusae vel acquisitae.

Naturalis cognitio (principiorum) sicut naturalis voluntas.

Dilectio naturalis est ipsius finis, dilectio electiva eorum quae sunt ad finem.

Naturaliter unumquodque appetit consequi id, quod sibi bonum, unde et angelus et homo naturaliter suum bonum et suam perfectionem appetunt, et hoc est amare se ipsum. In quantum vero sibi desiderat aliquid bonum per electionem, in tantum se ipsum amat dilectione electiva. (Der natürliche Wille der beatitudo als perfectio äussert sich insofern in jedem unbefriedigten appetitus, als dessen Befriedigung doch eine Ergänzung (wahr oder falsch) ist, und sodann ist zu bemerken, dass dieser natürliche Wille (als Imperativ der Perfection) jede Intelligenz (auch den Teufel) immer von jeder falschen Befriedigung oder Perfection wegstösst.)

Sicut plus est esse unum quam uniri, ita amor magis est unus ad se ipsum, quam ad diversa quae ei uniuntur. Ab uno derivatur unitio.

Sicut amor est actio manens in agente, ita est motus manens in amante, non autem tendens in aliquid aliud ex necessitate, sed potest reflecti super amantem, ut amet se ipsum, sicut et cognitio reflectitur in cognoscentem, ut cognoscat se ipsum.

Illud quod est unum cum aliquo est ipsummet. Unde unumquodque diligit id quod est unum sibi, et si sit unum unione naturali, diligit dilectione naturali, (si unione supernaturali, diligit dilectione divina.) Si vero sit unum secum unione non naturali, diligit illum dilectione non naturali. Sicut homo diligit civem suum dilectione virtutis politicae, consanguineum dilectione naturali, in quantum est unum cum eo in principio generationis naturalis. Manifestum autem est, quod id quod est unum cum aliquo in genere vel specie, est unum per naturam et ideo dilectione naturali diligitur.

Dilectio naturalis dicitur esse ipsius finis, non tamquam, cui aliquis velit bonum, sed tamquam bonum quod quis sibi vult, et per consequens alii in quantum est unum sibi. (Aber hier gilt: l'amour vrai de soi-même est l'amour des tous.)

Unumquodque in rebus naturalibus, quod secundum naturam hoc ipsum quod est, alterius est, principalius et magis inclinatur in id cujus est quam in se ipsum; (insofern liebt jede Intelligenz naturaliter Gott mehr als sich). Alioquin si naturaliter plus se diligeret, quam Deum, sequeretur, quod naturalis dilectio (jam) esset perversa et quod non per caritatem perficeretur, sed destrueretur.

Deus ut universale bonum, a quo omne bonum naturale dependet, diligitur naturali dilectione; ut beatificans beatitudine supernaturali diligitur dilectione caritatis.

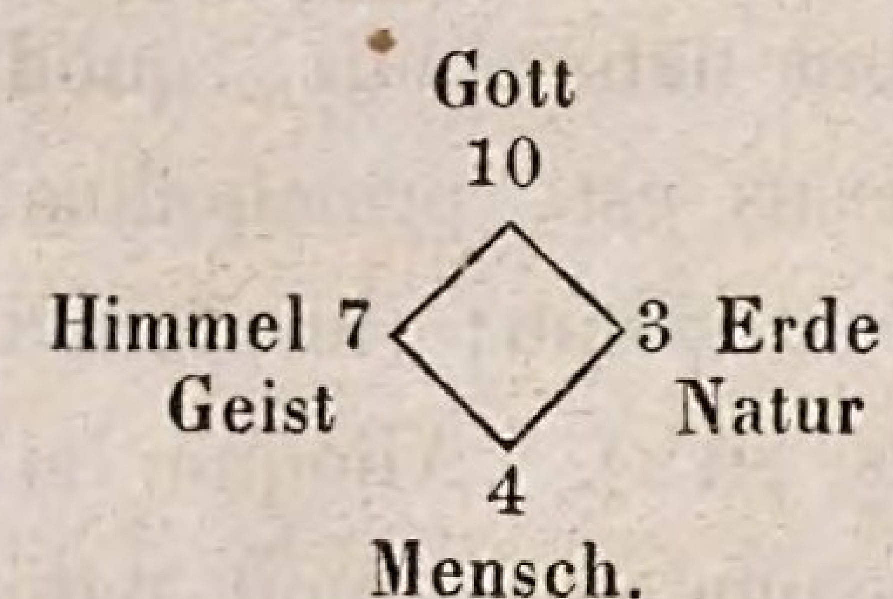
Inclinatur unumquodque ad conservandum non solum suum individuum, sed etiam suam speciem, et natura reflectitur in se ipsam non solum quantum ad id, quod est ei singulare, sed multo magis quantum ad commune; denn die Natur trennt das universale und singulare nicht.

Esse per essentiam (creator), esse per participationem (creatura).

Deus in quantum est bonum commune naturaliter ab omnibus amatur, quicunque vident eum per essentiam, et impossibile est, quin diligant ipsum. Sed illi qui non vident essentiam ejus, cognoscentes eum per aliquos particulares effectus (nicht ganz, weil sie selbst ihren Willen particularisiren), qui interdum eorum voluntati contrariantur, dicuntur odium habere Deum.

Angeli (spiritus) sunt quaedam pars universi, non enim per se constituunt universum, sed tum ipsi quam creatura corporea in constitutionem unius universi conveniunt. Der Fehler ist hier bloss, dass Thomas anstatt der ursprünglichen und in Zukunft verklärten nichtintelligenten Natur oder Creatur die durch Lucifer und den Menschen verdorben und darum materialisirt wordene nimmt.

Nur in diesem letztern Sinne omnes Doctores Graecorum concorditer sentiunt, quod angeli ante mundum corporeum creati sunt. Wie übrigens Engel und nichtintelligente Natur ein Universum bilden, so Geist und Leib einen Menschen (Person). Darum ist der Mensch über den Engel gestellt als nicht Theil, sondern Extract des Universums.



De ratione beatitudinis est *stabilitas*. Sed angeli, non ut creati sunt, in bono fuerunt *confirmati*, quod casus quorundam ostendit; (gilt auch von nichtintelligenter Natur.) Ista suprema beatitudo enim non est aliquid naturae (inner ihr), sed naturae finis; alia autem est beatitudo naturalis seu perfectio naturalis in statu innocentiae.

Angelus duplicem habet verbi cognitionem; (cognitio verbi caro (homo) facti.) 1) Naturalem, 2) gloriae. Per primam cognoscit verbum per ejus similitudinem in sua natura relucentem, per secundam verbum cognoscit per suam essentiam. Et utraque

cognoscit angelus res in verbo, imperfecte cognitione naturali, perfecte cognitione gloriae. Prima cognitio affluit angelo (homini) a sua creationis principio, non vero secunda, sed quando sunt beati facti per *conversionem* (freiwillige) ad bonum, (verbum).

Vita aeterna (auch angelis) gratia Dei.

Deum per essentiam videre, in quo ultima creaturae rationalis beatitudo consistit, *supra naturam* intellectus creati est, unde nulla creatura motum voluntatis ordinatum ad illam beatitudinem habere potest, nisi mota a supernaturali agente, i. e. auxilio gratiae. —

Quilibet motus voluntatis in Deum potest dici *conversio* (Zukehr) in ipsum. Et ideo triplex est conversio in Deum. *Una* dilectionem perfectam, quae est creaturae jam Deo fruentis, ad quam conversionem requiritur gratia consummata.

Alia conversio est meritum beatitudinis ad quam habitualis gratia requiritur, quae merendi principium est. Tertia, per quam aliquis se praeparat ad gratiam habentem, ad quam non aliqua habitualis gratia exigitur, sed dei operatio ad se animam convertentis; secundum illud: converte nos domine ad te, et convertemur.

Converti autem ad beatitudinem ultimam homini (der gefallenen Creatur) quidem est dificile, et quia est supra naturam, et quia habet impedimentum ex corruptione corporis et infectione peccati, sed angelo est difficile propter hoc solum, quod est supernaturale.

Angeli (creaturae rationales) fuerunt creati in gratia gratum faciente. Gratia gratum faciens vero comparatur ad beatitudinem, sicut ratio seminalis in natura ad effectum naturalem.

Inclinatio gratiae non necessitatem imponit, sed gratia habens potest ea non uti et peccare.

Gratia est medium inter naturam et gloriam ordine naturae, tamen ordine temporis in natura creata non debuit, simul esse gloria cum natura, quia est finis operationis ipsius naturae per gratiam adjutae. Gratia autem non se habet ut finis operationis, quia non ex operibus est, sed ut principium bene operandi. Et ideo statim cum natura gratiam dare conveniens fuit.

Soli Deo beatitudo profecta est naturalis, quia idem est sibi esse et beatum esse. Cujuslibet autem creaturae esse beatum (perfectum, Unganz- und Unfertigsein der Creatur) non est natura, sed ultimum finem per suam operationem pertingit, quae operatio in finem ducens vel est factiva finis, quando finis non ejus virtutem excedit, sicut medicatio est factiva sanitatis, vel est meritoria finis, quando finis excedit virtutem operantis. Unde exspectatio finis ex dono alterius, beatitudo autem ultima excedit naturam angelicam et humanam. Unde relinquitur, quod tam homo, quam angelus, suam beatitudinem meruerint.

Post unum actum caritate informatum angelus beatus fuit (beatitudine gloriae). Dasselbe hätte auch der Mensch gekonnt?

Angelus supra tempus rerum corporalium est, aber nach Augustinus nicht absolut zeitfrei.

Actus naturae salvatur in actu beatitudinis, perficitur, (auch Cognition, Volition &c.)

Non tollitur potentia per formam, sed tollitur privatio, quae formae opponitur. Similiter potest angelus simul Deum cognoscere per essentiam Dei cognitione gloriae et per essentiam propriam cognitione naturae.

Impeccabilitas creaturae ex conjunctione perfecta ad bonum increatum.

Quod liberum arbitrium diversa eligere possit, servato ordine finis, hoc pertinet ad perfectionem ejus libertatis, sed quod eligat aliquid divertendo ab ordine finis (Wahl swischen zweien fines) quod est peccare, hoc ad defectum libertatis pertinet. *Unde major libertas arbitrii est in eo, qui non amplius peccare potest.*

Mereri et proficere pertinent ad statum *viae*, den Kant und Andere für „ewig" declarirten; viator und comprehensor zugleich war nur Christus.

Intentio est de fine cui repugnat infinitum. Ideo unaquaeque creatura a Deo perducitur ad finem beatitudinis, ut ad determinatum gradum beatitudinis perducatur ex Dei praedestinatione; et illa gradu consecuto ad altiorem transire non potest.

Movetur ad finem creatura rationalis non solum patiendo, sed et operando.

Actus caritatis perfectae non habet rationem meriti, sed est de perfectione praemii.

Diffundere perfectionem habitam in alia, est de ratione perfecti (absoluti.)

Cuicunque creaturae convenit, ut peccare non possit (Die illabilitas kömmt ihr in statu gloriae zu, — durch participatio illabilitatis divinae) *ex dono gratiae, non ex conditione naturae.* Quia peccatum nihil aliud est, quam declinare a rectitudine actus, quam habere debet, sive peccatum accipiatur in naturalibus, sive in artificialibus, sive in moralibus. *Solum autem illum actum a rectitudine declinare non contingit, cujus regula est ipsa virtus agentis;* si enim artificis manus esset, ipsa regula incisionis, nunquam artifex aliter nisi recte lignum incidere posset, sed si rectitudo incisionis sit ab alia regula, contingit rectam et non rectam incisionem esse. *Divina autem voluntas sola est regula sui actus* (autonom), quia non ad superiorem finem ordinatur. (Daher nur durch Participation göttlichen Willens das Recht geschieht (durch Creatur). Theilnahme an Gottes Autonomie.) Omnis autem voluntas creaturae rectitudinem suo actu non habet nisi secundum quod regulatur a voluntate divina, ad quam ultimus finis pertinet, *sicut quaelibet voluntas inferioris debet regulari secundum voluntatem superioris,* (ut voluntas militis secundum voluntatem ducis.) Sic igitur in sola voluntate divina non potest peccatum esse, in qualibet autem voluntate creaturae potest peccatum esse secundum conditionem naturae.

Peccatum mortale in actu liberi arbitrii contingit esse dupliciter. *Uno* modo ex hoc, quod aliquod malum eligitur, sicut homo peccat adulterium, secundum se malum. Et tale peccatum semper procedit ex aliqua ignorantia vel errore, alioquin id, quod est malum non ut eligeretur. Errat quidem adulter in perticulari, eligens hanc delectationem actus inordinati, quasi aliquod bonum (perfectio) ad nunc agendum propter inclinationem *passionis* aut habitus, etiamsi in universali non erret, sed veram de hoc sententiam teneat. Hoc autem modo in angelo peccatum esse non potuit, quia nec in angelis sunt passiones, quibus ratio aut intel-

lectus ligetur, nec iterum primum peccatum habitus procedere potuit ad Peccatum inclinans. *Alio* modo peccare contingit per liberum arbitrium, eligendo aliquid, quod secundum se bonum est, sed non cum ordine debitae mensurae aut regulae ita, quod defectus inducens peccatum sit solum ex parte electionis quae non debitum ordinem habet, non ex parte rei electae, sicut si quis eligeret orare non attendens ad ordinem ab ecclesia institutum. (Die Versuchung hier von Innen, nicht wie bei Adam (der Leib hatte) von Aussen). Et hujusmodi peccatum non praeexigit ignorantiam, sed absentiam solum considerationis eorum, quae considerari debent — (doch mehr als distractio, — geflissentliches, bewusstes Ignoriren, d. h. Verleugnen.) Et hoc modo peccavit angelus convertendo se per liberum arbitrium ad proprium bonum absque ordine ad regulam divinae voluntatis. Angelus, sagt Augustinus, non est fornicator aut ebriosus, neque aliquid hujusmodi. Est tamen superbus et invidus.

Peccatum aliquod in aliquo dupliciter esse potest: *1) secundum reatum;* secundum reatum omnia peccata in daemonibus esse contingit quia, dum homines ad omnia peccata inducunt, (nemlich aus Neid, weil diese Sünden den Menschen seiner Glorie berauben) omnium peccatorum reatum incurrunt. (Hab' ich doch meine Freude d'ran, sagt Mephistopheles.) *2) Secundum affectum* vero illa solum peccata in malis angelis esse possunt, ad quae contingit affici spiritualem naturam. Spiritualem autem naturam affici non contingit ad bona, quae corpori propria, sed ad ea, quae in rebus spiritualibus inveniuntur; nihil enim afficitur, nisi ad id, quod suae naturae potest esse quodammodo conveniens. (Jeder wird nur von seiner eigenen Lust versucht). In spiritualibus autem bonis non potest esse peccatum, dum aliquis ad ea afficitur, nisi per hoc, quod in tali affectu superioris regula non servatur et hoc est peccatum superbiae, non subdi superiori in eo, quod debet. (Anderswo wird superbia als negativer Theil der Selbstadmiration genommen.) Unde peccatum primum angeli non potest esse aliud quam superbia. Sed consequenter potuit in eis esse etiam invidia. Ejusdem enim rationis est, quod affectus tendat in aliquid appetendum et quod renitatur

opposito. Invidus autem ex hoc de bono alterius dolet, in quantum bonum alterius sui boni impedimentum aestimat. Non autem bonum alterius poterat aestimari impedimentum boni affectati per angelum malum, nisi in quantum affectavit excellentiam singularem (unicam); quae singularitas per alterius excellentiam cessat. Et ideo post peccatum superbiae consecutum est in angelo peccante malum invidiae, secundum quod de bono hominis doluit et etiam de excellentia divina: secundum quod eo Deus contra voluntatem Diaboli utitur in gloriam divinam.

Angelus peccavit appetendo esse ut Deus; (quis est ut Deus?) „ascendam in coelum (trinitatis) et ero similis altissimo." Isaias c. 14, v. 13—14. Sed non appetendo ut Deus *per aequiparantiam*, quia nulla res inferioris gradus naturae potest appetere superioris naturae gradum, quia si transferetur in superiorem gradum, jam ipsum non esset — *sed per similitudinem*, appetiit enim ut finem ultimum beatitudinis id, ad quod virtute suae naturae pervenire poterat, avertens suum appetitum a beatitudine supernaturali, quae ex gratia Dei. Vel hanc Dei similitudinem, quae datur ex gratia voluit habere per suae naturae virtutem, non ex divino auxilio secundum Dei dispositionem. (Autonomer Moralist, Dei-(verbi-) cida —, Longins Lanze in's Herz Gottes.) Quia vero quod est per se (autonom) est principium et causa ejus, quod est per aliud, ex hoc etiam consecutum est, quod appetiit principatum super alia (sicut Deus) habere. —

Es ist nicht zuzugeben, was Thomas S. 434 sagt: omnes angeli in gratia creati in *primo* instanti *meruerunt*, sed quidam eorum statim impedimentum praestiterunt suae beatitudinis praecedens meritum mortificantes et ideo beatitudine quam meruerunt sunt privati. Denn eben die Nichtannahme der Gnade oder Nichtverdienst stürzte sie, und, dass sie in gratia creati waren, war gratis datum.

Si instans primum in angelis intelligitur, respondere operationi mentis angelicae, qua se in se ipsam convertit per *vespertinam* cognitionem, quia in primo die commemoratur *vespere*, sed non *mane;* (der Anfang der Creatur Abend oder Dämmerung, (Heraustritt aus Gott), von welchem aus Einige in den Tag (Morgen)

aufstiegen, die Anderen in Nacht) et haec quidem operatio in omnibus bona fuit; sed ab hac operatione quidam per *matutinam cognitionem* ad laudem verbi sunt conversi; *quidam in se ipsis remanentes facti sunt nox per superbiam intumescentes;* (non amantes Seraphim, sed scientes Cherubim peccaverunt; also erster wie zweiter Fall durch Missbrauch der Scienz.) *Et sic prima operatio omnibus fuit communis, sed in secunda sunt distincti,* (tenebrae a luce) et in primo instanti omnes boni (diese bonitas innocentiae eine andere als die in secundo instanti) fuerunt, sed in secundo boni a malis distincti. *(Probabilior et Sanctorum dictis magis consonans est, quod statim post primum instans suae creationis Diabolus peccaverit);* daher Mörder und Lügner von Anfang.

Sicut sensus apprehensivus est singularium, intellectus vero universalium, sic appetitus sensitivus est boni particularis, voluntas vero universalis. (Hieraus folgt das nothwendige Bleiben der Sinnlichkeit, ich soll nemlich das Einzelne unter der Form des Allgemeinen (Einen) erkennen, wollen, wirken.)

Dolor, secundum quod significat simplicem actum voluntatis, nihil est aliud quam renisus voluntatis ad id, quod est vel non est (velle non esse quae sunt, et esse quae non sunt.)

Thomas sagt, quod angeli sint medii inter Deum et hominem, was nur für den gefallenen Menschen gilt; denn ausserdem ist der Mensch als aus geistiger und nichtgeistiger Natur zusammengesetzt (geeint) das Medium beider dieser Naturen und auch Gottes zu ihnen (in sofern beide entzweit und also corrumpirt sind).

Bonum homini per divinam providentiam procuratur dupliciter; *directe,* dum aliquis inducitur ad bonum et retrahitur a malo, quod decenter per bonos angelos fit; *indirecte,* dum aliquis exercetur impugnatus per impugnationem contrarii. Die Dämonen, welche Letzteres leisten, bewohnen nicht die Hölle, sondern aërem caliginosum, so wie nur ein Theil der guten Engel im Himmel, die andern bei den Menschen sind, obschon darum beide nicht aufhören, an Hölle und Himmel zu participiren.

Die Schöpfung der Körpernatur theilt Thomas in das Werk der Schöpfung selbst, (creavit coelum et terram), in jenes der Scheidung, (divisit lumen a tenebris, aquas &c.) und in jenes der Zierung (ornatus), fiant luminaria in firmamento.) „Ornatus“ ist bei dieser das Verderben in sich bergenden Zeit oder materiellen Welt besonders wichtig.

Origenes posuit, quod creatura corporalis non est facta ex prima Dei intentione, sed ad poenam creaturae spiritualis peccantis. Posuit enim, quod Deus a principio creaturas spirituales solas fecit et quod a Deo aversae alligatae sunt corporibus diversis. Mani liess vollends die Körper vom Teufel schaffen.

Der Irrthum des Origenes ist der: 1) dass er die geistige und nichtintelligente Natur trennt, und sie nicht zusammengeschaffen erkennt; 2) dass er letztere mit ihrer Materialisirung gegen die Corruption durch Geisterfall von Gott geschaffen vermengt.

Materia prima neque creata fuit informis, neque uniformis, sed sub formis distinctis.

Materia invisibilis, inanis, vacua per formam visibilis fit, et ejus potentia per formam repletur.

Materia coelestis corporis est alia a materia elementi. Auch J. Böhme unterscheidet jene von den vier Elementen.

Exspectatur spiritualis gloria et corporalis, non solum in corporibus humanis glorificandis, sed etiam in toto mundo innovando.

Dieser Glorificirung eines Theils der nichtintelligenten Natur entspricht also die entgegengesetzte Verderbniss derselben (des Theils derselben) als Folge des Abfalls der anderen Engel. Mit dieser Scheidung beginnt die Creation im engeren Sinne. Wenn aber jener Theil der Natur in Folge der Zugottkehrung der Engel glorificirt ward, so ist diese Glorificirung nicht angeschaffen im engeren Sinne. Inchoata autem est spiritualis gloria ab ipso mundi principio in beatitudine angelorum, quorum aequalitas sanctis promittitur. *Unde conveniens fuit, ut etiam a principio corporalis gloria inchoaretur in aliquo corpore,* quod etiam a principio fuerit absque servitute corruptionis et mutabilitatis et

totaliter lucidum, sicut tota creatura corporalis exspectatur post resurrectionem futura. *Et ideo illud coelum dicitur empyreum*, i. e. igneum, quod non est ab ardore, sed a splendore.

Nach Obigem fällt nun 1) die erste Schöpfung der geistigen und nichtintelligenten Natur, 2) die Confirmirung der guten Geister, der Abfall der bösen, 3) die Glorificirung des einen Theils der Natur, 4) die Corruption des andern zum Chaos, 5) endlich die Umschaffung des letztern zum materiellen Universum in instanti zusammen, welch letzte Creation mit der des Menschen coincidirt.

Nomen lucis primo institutum ad significandum *id quod facit manifestationem in sensu visus*, postmodum autem extensum est ad significandum omne illud, *quod facit manifestationem secundum quamcunque cognitionem.*

Impossibile est lumen esse corpus 1) ex parte loci, weil zwei Körper nicht éinen Raum einnehmen, das Licht aber denselben Raum (in Luft, Glas &c.) einnimmt; 2) weil die Bewegung des Lichts instantan ist; 3) weil das Licht nicht corruptibel wie die Materie.

Lumen solis fuit informe primo triduo, postea quarta die formatum.

Lux ist nach Thomas qualitas primi corporis sensibilis, communio inferiorum cum superioribus per lucem.

Wenn J. Böhme von einem himmlischen, ewigen Element spricht, in welchem nicht wie in den vier Elementen Streit, so erinnert diess an Empedokles, welcher das Firmament darum ein corpus indissolubile nennt, quia in ejus compositione lis non erat; auch Plato nimmt das Firmamentum als elementum simplex, Aristoteles nennt den Himmel quintum corpus praeter quatuor elementa. (Unter coelum verstehen Einige coelum empyreum, Andere sidereum, unter Firmament aber die Atmosphäre. Thomas spricht noch von Diamanthärte und Kälte des coelum empyreum. — Eschmaim bezeichnet seine Natur als Feuerwasser besser.)

Secundum Augustinum per dies creationis non designatur temporis successio, sed solum ordo naturae.

Thomas nimmt den falschen exegetischen Satz an, dass Moises rudi populo loquebatur, quorum imbecillitati condescendens illa solum eis proposuit, quae sensui manifeste patent. Nichtkenntniss der Kabbala.

Locus superior est locus generationis aquae.

Proprietas coelestis est sublimitatis et luminositatis, actu vel potentia, — et incorruptibilitatis —. Himmlisch bedeutet dem Menschen den Zustand der Vollendung, Verklärung.

Secundum Augustinum informitas naturae spiritualis (coeli) et naturae corporalis (terrae) formationem non tempore, sed origine tantum praecessit, seu naturae ordine.

Aqua labiliter fluxa, terra stabiliter fixa. Primo die creatio coeli et terrae, secundo die *distinctio* (formatio) aquarum, tertio *distinctio* in *terra maris et aridae;* et similiter in *opere ornatus:* primo die (4to) *luminaria coeli ad ejus ornatum;* secundo (5to) *aves et pisces ad ornatum medii elementi* (aquae et aëris, quae hic pro uno accipiuntur); tertio (6to) *animalia ad ornatum terrae.*

Tertia die (nach Thomas) productae sunt plantae non in actu, sed causaliter tantum.

Im ersten Schöpfungstag Tag und Nacht; das Jahr erst im vierten.

Principium motus animalis est substantia apprehensiva, quae movetur sicut desiderans a desiderato.

Inanimata sunt et insensibilia luminaria coeli; sed substantiae spirituales uniuntur corporibus coelestibus ut motores mobilibus. Quod autem corpora coelestia moveantur ab aliqua substantia apprehendente, et non solum a natura sicut levia et gravia, patet ex hoc, quod natura non movet nisi ad unum quo habito quiescit, quod in coelestium corporum motu non apparet.

Omnes sensus fundantur super tactum; qui apprehensivus est qualitatum elementorum, (vier Sinne, vier Elemente.)

Secundum generationem solum invenitur *actus* vitae in plantis, nutritiva autem et augmentativa generativae deserviunt.

Plantae, quae sine sensu generant, nullum habent propagandae prolis affectum. (Intensitas amoris prolis in proportione intensitatis sensus in generatione.)

In septima die fuit consummatio *naturae*, (secundum quam in sua substantia perfecta;) in incarnatione Christi consummatio *gratiae*, in fine mundi consummatio *gloriae*.

Requies dupliciter accipitur 1) pro cessatione ab operibus, 2) pro impletione desiderii. (Peracti labores jucundi gilt selbst von Gott und doch wollen die Menschen zur jucunditas auf anderem Wege als durch den der sechs Werktage kommen.)

Deus usque modo operatur conservando et administrando creaturam conditam, non autem novam creaturam condendo.

In utroque opere creationis et formationis trinitas personarum insinuatur. In creatione (nur im ersten Tage creatio aller Substanz) quidem persona patris per Deum creantem, persona filii per principium in quo creavit, spiritus sancti, qui superfertur aquis. In formatione autem persona patris in Deo dicente, persona filii in verbo, quo dicitur, persona spiritus sancti in complacentia, qua vidit Deus esse bonum, quod factum erat.

Nach vollbrachtem Kunstwerk kehrt der Künstler in sich zurück und scheidet es, und wohlgefällig betrachtend sein Kunstwerk segnet er es; (siebenter Tag.) Im Produciren selber sind Künstler und Werk noch mit einander verwebt und unentschieden.

Aqua praecipue habet virtutem vitalem, plurima enim animalia in aqua generantur, *et omnium animalium semina humida sunt.* Vita etiam spiritualis datur per aquam baptismi. (Ex aqua (Saft) et spiritu (Kraft.)

Personalitas spiritus (angeli, substantiae separatae nach Thomas, naturae mere spiritualis) et individualis corporis (substantiae mere corporalis seu naturalis non intelligentis) distinqui debent a personalitate hominis, quae ex duabus istis naturis in praesenti statu (naturae) lapsus et gratiae dissolubiliter *composita*, in futuro gloriae indissolubiliter *perfecte unita* constat. — Verbum caro (homo) factum hominem regenerando et perficiendo naturae tam spiritualis quam corporalis regenerationis et perfectionis opus inchoavit. Daher die Gravitation und der Zug der nichtintelligenten

und intelligenten Creaturen zum Menschen als Vermittler. (Duplicem nempe labem natura spiritualis (coelum) et non intellectualis (terra) per peccatum rebellionis Luciferi et inobedientiae et sensualitatis primi hominis passae sunt.)

Vita maxime duplici opere manifestatur, cognitionis et motus.

Anima, quae est primum principium vitae, non est corpus, sed corporis actus, sicut calor, qui est principium calefactionis, non est corpus, sed quidam corporis actus.

Duplex est contactus: quantitatis et virtutis; primo modo corpus non tangitur, nisi a corpore; secundo modo potest corpus tangi a re incorporea, quae movet corpus.

Quod potest cognoscere: aliqua oportet ut nihil (d. h. nihil als bereits determinatum) eorum habeat in sua natura, quia illud, quod inesset ei naturaliter, impediret cognitionem aliorum sicut videmus, quod lingua infirmi infecta amaro humore, omnia amara sapit, vel si aliquis *determinatus* color est in pupilla, vel in vase vitreo &c. Intellectuale igitur principium (mens oder intellectus) habet operationem (gilt nicht von der Thierseele) per se, cui non communicat corpus, nihil autem potest per se operari nisi entis in actu. (Doch wird hiemit nicht die absolute Selbstständigkeit des intellectus behauptet, weil der Mensch aus beiden besteht, welche absolute Selbstständigkeit nicht einmal der Geist hat, der ohne den andern Theil (des Universums, der nichtintelligenten Natur) nicht bestünde.)

Wenn man sagt: homo intelligit per animam, so ist homo hier die ganze Person, die anima ein Theil, wie Leib der andere.

Phantasma comparatur ad intellectum sicut color ad visum.

Non quaelibet substantia particularis est hypostasis vel persona, sed quae habet completam naturam speciei. Unde manus vel pes non potest dici hypostasis vel persona, et similiter nec anima nec corpus cum pars sit speciei humanae. (Ausser dem Menschen ist der spiritus persona wie corpus individuum. Durch und in dem Menschen (als aus spiritueller und nichtintelligenter Natur geeint) berühren sich diese beiden Naturen inniger, als ausser dem Menschen, selbst abgesehen von ihrer Entzweiung durch den Fall.)

Si enim anima intellectiva esset composita ex materia et forma, formae rerum reciperentur in ea ut individuales. Et sic non agnosceret nisi singulare, sicut accidit in potentiis sensitivis, quae formas rerum in organo corporali recipiunt. Materia est enim principium individuationis formarum. Relinquitur ergo quod anima intellectiva et omnis intellectualis substantia cognoscens formas absolute caret compositione formae et materiae.

Primus actus est universale principium omnium actuum, quia est infinitum virtualiter, in se omnia praehabens. Unde a rebus participatur non sicut pars, sed secundum diffusionem et processionem ipsius. Potentia autem cum sit receptiva actus oportet, quod actui proportionetur. Actus vero recepti, qui procedunt a primo actu infinito, et sunt quaedam participationes ejus, sunt diversi. Unde non potest esse potentia una, quae recipiat omnes actus, sed est unus actus influens omnes actus participatos; alioquin potentia receptiva adaequaret potentiam activam primi actus. Est autem alia potentia receptiva in anima intellectiva, a potentia receptivae materiae primae, ut patet ex diversitate receptorum. Nam materia prima (natura non intelligens) recipit formas individuales, intellectus autem absolutas. Unde talis potentia in anima intellectiva existens non ostendit, quod ipsa (anima) sit composita ex materia et forma.

In substantiis intellectualibus est compositio ex actu et potentia, non ex materia et forma, sed ex esse participato et forma.

Propria operatio animae est intelligere cum phantasmate, et ideo non potest esse sine corpore, quia nihil sine phantasmate anima intelligit, phantasma autem non est sine corpore. — Dies gilt für den ganzen Menschen sowohl im gegenwärtigen als im Auferstehungszustand (statu gloriae), nur dass sodann das Phantasma (imaginativum) dem intellectus subjicirt ist. Daher dermalen das Sehen im Geiste ein dem ganzen Menschen Nichtentsprechendes.

Wenn Thomas die Incorruptibilität der menschlichen Seele in dem Grund sucht, dass sie als forma oder actus per se ist, so vergisst er, dass eigentlich so wenig der eine Theil der Person (des Menschen) die Seele, als der andere der Leib absolut

corruptibel sind, weil die Fortdauer der Person beider Fortdauer nöthig macht, und es ist darum falsch, wenn Thomas sagt: similis est interitus (hominis cum jumentis) quantum ad corpus, sed non quantum ad animam.

Si aliquid dicitur vertibile in nihil, non importatur in creatura potentia ad non esse, sed in creatore potentia ad hoc quod esse non influat; dicitur autem aliquid corruptibile per hoc quod inest ei potentia ad non esse.

Falsch hielt Origenes die menschlichen Seelen und die Engel unius speciei. Aber auch Thomas Aquin hat wohl Unrecht, wegen der Einigung der leiblichen (nichtintellectuellen) Natur mit der geistlichen im Menschen die Engel unter die blossen Geister zu setzen.

Si aliquid est ens, quomodo et unum.

Wenn Thomas sagt, dass die Geister als formae per se (absque materia oder natura non intelligente) subsistunt, so ist dieses doch insofern nicht gültig, als nach ihm selber die spiritus nur ein Theil des Universums sind. Ihr nexus mit der nichtintelligenten Natur ist nur ein anderer als im Menschen.

Intellectivum principium hominis propria forma est.

Thomas hält die forma metalli für niedriger als die der Pflanze, diese als des Thieres, diese als des Menschen, von der er sagt: in tantum sua virtute excedit materiam corporalem, quod habet aliquam operationem et virtutem, in quo nullo modo communicat materia corporalis. Et haec virtus dicitur intellectus. Dieses ist weder dermalen, noch für den auferstandenen Menschen wahr.

Anima illud esse in quo subsistit, communicat materiae corporali (ward denn nicht der Leib Adams, so wie die Erde für sich und der Himmel, Geist zugleich geschaffen?), ex qua et anima intellectiva fit unum ita, quod illud esse quod est totius compositi, est etiam ipsius animae, quod non accidit in aliis formis non subsistentibus. — Wenn aber Gott den Menschen aus Leib und Seele für immer verbunden schuf, so kann man nicht sagen, dass er seine Seele für sich subsistirend haben wollte, was auch den Menschen immer wenig trösten könnte. Et propter hoc anima

humana remanet in suo esse, destructo corpore (diese gänzliche Destruction muss man leugnen), non autem aliae formae.

Si unus homo tangit diversa duabus manibus, erit unus tangens, sed duo tactus. Sed si instrumentum sit unum et agentes plures (si multi uno fune navem trahant) dicentur quidam plures agentes, sed una actio. Si vero agens principale unum et instrumentum unum, tunc unum agens et una actio dicetur.

Si duo homines haberent unum oculum, essent plures videntes et una visio. (Jene zusammengewachsenen Zwillinge.)

Wie ist diese Stelle im Thomas zu verstehen: secundum divisionem materiae sunt multae animae unius speciei, multi autem angeli unius speciei omnino esse non possunt — weil nemlich Thomas schlechterdings die unicitas der Materie zuschreibt.

Lapis non in anima est, sed lapidis species, et tamen non species ista sed lapis intelligitur (nisi per reflexionem intellectus supra se ipsum); alioquin scientiae non essent de rebus, sed de speciebus intelligibilibus rerum; (res *per* species intelliguntur, wie sie *per* species producirt werden.)

Nach Aristoteles: res *sentitur* secundum illam dispositionem, quam extra animam habet in sua particularitate, natura autem rei, quae *intelligitur*, est quidem extra animam, sed non habet illum modi essendi extra, secundum quem intelligitur. Intelligitur enim natura communis, seclusis principiis individuantibus, folglich gäbe der Sinn mehr Wahrheit als dieser intellectus.

Eadem numero est anima in homine nutritiva, sensitiva et intellectiva.

Omne movens se ipsum dividitur in duas partes, quarum una est movens, alia est motus — falsch für die actio immanens.

Forma substantialis dat esse simpliciter, accidentalis non, sed esse tale.

Cum anima intellectiva corpori unita sit, ut forma substantialis (et non ut Plato vult solum ut motor) impossibile est, quod aliqua alia forma substantialis praeter eam in homine inveniatur.

Anima tota est in qualibet parte corporis secundum totalitatem perfectionis et essentiae, non autem secundum totalitatem virtutis seu potentiae.

Est una essentia animae, sed plures potentiae.

Potentiae diversificantur secundum actus, diese aber secundum objecta.

Nihil prohibet quod subjecto idem est, diversum esse secundum rationem (Verhältniss.)

Potentia sensitiva est in conjuncto (anima et corpore) sicut in subjecto et non anima sola subjectum est omnium suarum potentiarum. Thomas meint, dass aber einige potentiae (wie intelligere, velle) bloss in anima als subjecto seien, was aber der Union der Seele und des Leibs widerspricht, und anders verhält es sich in noch vorhandener Composition oder Trennung (Tod.)

Potentiae animae vegetativum, sensitivum, appetitivum, locomotivum, intellectivum (hier abermal drei).

Generativa, augmentativa et nutritiva sunt tres potentiae vegetativae — wie sensitivum appetitivum et locomotivum drei des Thiers, und intellectivum, volitivum et activum drei der Intelligenz.

Est sensus quaedam potentia passiva, quae nata est immutari ab exteriori sensibili.

Exterius ergo immutativum est, quod per se a sensu percipitur, *et secundum cujus diversitatem sensitivae potentiae distinquuntur.*

Est autem immutatio *naturalis* et *spiritualis* z. B. forma coloris in pupilla, quae non fit colorata. In quibusdam sensibus solum mutatio spiritualis invenitur, sicut in visu, in quibusdam autem cum spirituali, naturalis vel ex parte objecti tantum vel etiam organi. Ex parte objecti transmutatio naturalis invenitur secundum locum in sono (percussio et aëris commotio); etiam in olfactu, oportet enim per calidum alterari corpus, ut odorem spiret. Ex parte autem organi est mutatio naturalis in gustu et tactu.

Necesse est ponere quatuor vires interiores sensitivae partis, sensum communem, imaginationem, aestimativam et memorativam.

In Deo solo intellectus ejus essentia est, in creatura potentia.

Intelligere, sagt Aristoteles, est pati quoddam (est recipere). Pati tripliciter dividitur: 1) wenn etwas einem Wesen gegen seine

Natur oder Neigung entrückt wird; 2) wenn etwas, sei es conveniens oder nicht, entrückt wird, Gesundheit, Krankheit, 3) wenn etwas aus potentia in actum gebracht wird, und in diesem letzteren Sinne ist intelligere pati.

Nihil reducitur a potentia ad actum nisi per aliquod ens actu, sicut sensus fit in actu per sensibile in actu.

In parte nutritiva omnes potentiae sunt activae, in sensitiva omnes passivae, in intellectiva aliquid activum et aliquid passivum.

Oportet dicere, quod in ipsa anima sit aliqua virtus (intellectus agens) derivata a superiori intellectu, per quam possit phantasmata illustrare; (Selbstbeleuchtung.) Durch diese Beleuchtung machen wir die formas universales als abstrahirt actu intelligibel. Intellectus agens causat universale abstrahendo a materia.

Circa luminis effectum duplex opinio. *Quidam* enim dicunt, quod lumen requiritur ad visum, ut faciat colores actu visibiles. Et secundum hoc requiritur intellectus agens ad intelligendum, sicut lumen ad videndum. (Phantasma, hiess es oben, ad intellectum, sicut color ad visum.) Secundum *alios* vero lumen requiritur ad videndum non ut colores fiant actu visibiles, sed ut medium fiat actu lucidum. (So vergleicht Aristoteles den intellectum agentem lumini als aliquid receptum in aëre, Plato aber den intellectum separatum der Sonne, welcher intellectus separatus aber von dem agens in jeder einzelnen Intelligenz unterschieden).

Non potest esse ut una et eadem virtus numero sit diversorum objectorum.

Memoria, intelligentia et voluntas sunt una mens (Augustin). De ratione memoriae est conservare species rerum, quae actu non comprehenduntur (ungefasste Weisheit bei J. Böhme, oder bereits gefasste — habilis); thesaurus vel locus conservativus specierum.

Intellectus dicitur esse in habitu, si medio modo se habet inter potentiam et actum.

Ad rationem potentiae passivae pertinet conservare, sicut et recipere. — Intelligentia oritur ex memoria, sicut actus ex habitu.

Intelligere est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere.

Ratiocinari (discursive cognoscere) comparatur ad intelligere, sicut moveri seu quiescere vel acquirere ad habere (wie Wollen als Verlangen zum Wollen als Haben.) Et quia motus semper ab immobili procedit et ad aliquid quietum terminatur, inde est, quod ratiocinatio humana secundum viam acquisitionis vel inventionis procedit a quibusdam simpliciter intellectis, quae sunt prima principia. (Derlei prima intellecta sowohl für natürliche als für übernatürliche Erkenntniss. Gegen den Zweifel des des Cartes an Allem als Anfang des Philosophirens; Hegels dialektische Bewegung der Vernunft geht doch immer von einem Ruhenden (Stand, Verstand) aus und zu selbem hin; motus in loco placidus. Der Zweifel, (Dialektik) soll nemlich nur (wie zeitlich Unglück, Gewissensunruhe) vom falschen Stand (Ruhe, Verstand) wegstossen. Auch ist jene Dialektik die des natürlichen Erkennens zur perfectio des übernatürlichen.) Et rursus in via judicii resolvendo redit ad prima principia, ad quae inventa, examinat. Manifestum est autem, quod quiescere et moveri non reducuntur ad diversas potentias, sed ad unam et eandem etiam in rebus naturalibus, quia per eandem naturam aliquid movetur ad locum et quiescit in loco. Multo ergo magis per eandem potentiam intelligimus et ratiocinamur. *Et sic patet, quod in homine eadem potentia est ratio et intellectus.*

Intellectus speculativus et practicus (operativus) *non sunt diversae potentiae.* (Gegen Kant.) Intellectus operativus est motivus non quasi exequens motum, sed dirigens ad motum. — *Verum est bonum,* alioquin non appetibile esset, et *bonum est verum;* alioquin non cognoscibile. Intellectus operativus (praktische Vernunft) veritatem cognoscit, sicut speculativus, sed cognitam veritatem ad opus ordinat.

Synderesis est cognitio primorum principiorum operabilium nobis naturaliter notorum, sicut intellectus cognitio primorum principiorum speculabilium nobis naturaliter notorum.

Conscientia non est potentia, sed actus. Conscientia (nach dem Wortsinn) importat ordinem scientiae ad aliquid. Applicatio autem scientiae ad aliquid fit per aliquem actum; applicatio ista triplex: 1) recognoscimus aliquid fecisse vel non fecisse; testari,

2) aliquid faciendum vel non faciendum; ligare vel instigare; 3) judicare aliquid factum, quod bene vel male. Excusare, accusare, remordere.

Potentia appetitiva est potentia passiva, quae nata est moveri ab apprehenso. *Unde appetibile apprehensum est movens non motum, appetitus autem movens motum.*

Passiva autem et mobilia distinquuntur secundum distinctionem activorum et motivorum, quia oportet motivum esse proportionatum mobili et activum passivo et ipsa potentia passiva propriam rationem habet ex ordine ad suum activum. Quia igitur alterius generis apprehensum est per intellectum et per sensum, consequitur, quod appetitus intellectivus sit alia potentia a sensitivo.

Quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio; quod apprehenditur et appetitur est idem subjecto, sed differt ratione. Diversitas autem rationum in objectis requiritur ad diversitatem potentiarum, non autem materialis diversitas.

Unaquaeque potentia animae est quaedam forma seu natura et habet naturalem inclinationem in aliquid.

Operatio virtutis apprehensivae perficitur in hoc, quod res apprehensae sunt (non realiter) in apprehendente u. v. v. (was auch für appetitio gilt;) operatio autem virtutis appetitivae perficitur in hoc, quod appetens inclinatur in rem appetibilem, (die Erfüllung sollte mit wirklichem Eintritt geschehen.) Et ideo operatio apprehensivae virtutis assimilatur quieti (welcher doch Bewegung vorging) operatio autem virtutis appetitivae motui (welchem doch Ruhe folgen sollte) — unde per sensualem motum intelligitur operatio appetitivae virtutis. Et sic sensualitas est nomen appetitus sensitivi, qui una vis in genere, sed dividitur in duas potentias (species) in irascibilem et concupiscibilem.

Irascibilis est quasi propugnatrix et defensatrix concupiscibilis, insurgens contra ea, quae impediunt &c. Ideo omnes passiones irascibilis incipiunt a passionibus concupiscibilis et in eas terminantur. Propter hoc etiam pugnae *animalium* sunt de concupiscibilibus, sc. de cibis et venereis. Dasselbe gilt suo modo auch vom Willen oder dem appetitu intellectivo.

Serpens *non solum ostendit* et proposuit peccatum, *sed etiam inclinavit* in effectum peccati. Et ideo sensualitas per serpentem significatur.

Appetitus inferior (sensitivus) non sufficit movere, nisi superior (voluntas) consentiat.

Anima dominatur corpori despotico principatu, quia corporis membra in nullo resistere possunt imperio animae; intellectus autem seu ratio dicitur imperare politico principatu, quia appetitus sensibilis habet aliquid proprium, unde potest reniti imperio rationis; — (proprietas usurpata sensualitatis — falsche Persönlichkeit.) „Vom Fleisch will nicht heraus der Geist (besessen — Schlange) vom G'setz erfordert allermeist."

Hoc dicimus esse violentum, quod est contra inclinationem rei — (daher sich Gewalt gegen seine Neigung thun.) Ipse autem voluntatis motus est inclinatio quaedam in aliquid. Et ideo sicut dicitur aliquid naturale, quia est secundum inclinationem naturae, ita dicitur aliquid voluntarium, quia est secundum inclinationem voluntatis. Sicut ergo impossibile est, quod aliquid simul sit violentum et naturale, ita, quod aliquid sit simpliciter coactum, seu violentum et voluntarium. Necessitas autem finis non repugnat voluntati, quando ad finem non potest perveniri nisi uno modo, sicut necessitas naturalis non voluntati repugnat. Et sumus domini nostrorum actuum secundum quod possumus hoc vel illud eligere.

Electio autem non de fine (beatitudine) est, sed de his, quae sunt ad finem.

Dupliciter aliquid movere dicitur 1) per modum finis, sicut finis movet efficientem, et hoc modo intellectus (intellectum per intellectionem) movet voluntatem, quia objectum voluntatis (ipsam ut finis movens) est bonum intellectum. 2) Per modum agentis, sicut alterans movet alteratum et impellens impulsum, et hoc *modo voluntas movet intellectum et omnes animae vires* (praeter naturales vires vegetativae partis).

Omnes voluntatis motum necesse est, quod praecedat apprehensio, sed non omnem apprehensionem praecedit motus volun-

tatis, sed principium consiliandi et intelligendi est aliquod intellectivum principium altius intellectu nostro, quod est Deus.

Amor, concupiscentia et hujusmodi dupliciter accipiuntur 1) secundum quod sunt passiones cum animi concitatione, 2) secundum quod sunt simplices affectus absque passione et concitatione. Unde voluntas potest dici irascibilis prout malum impugnare vult, non ex impetu passionis, sed ex rationis judicio, et eodem modo concupiscibilis bonum desiderans.

Verbum Pauli, quod odi malum, illud facio, non est intelligendum quasi homo non velit et non curat libero arbitrio, sed quia liberum arbitrium ad hoc non est sufficiens nisi a Deo juvetur et moveatur. (Thomas bemerkt nicht, quod homo in statu innocentiae per abusum liberi arbitrii eo fraudari debuit, et quod liberum arbitrium, quo nunc in statu lapsus (in vita temporali) gaudet, non nisi gratiae donum esse potest. Dagegen sagt Thomas: dicendum, quod homo peccando liber. m arbitrium dicitur perdidisse, non quantum ad libertatem naturalem, quae a coactione est, sed quantum ad libertatem, quae a culpa et miseria est. Liberum arbitrium est causa sui motus, *quia homo per liberum arbitrium se ipsum ad agendum movet.* Non tamen est de necessitate libertatis, quod sit prima causa sui (wie Spinoza meinte) id, quod liberum est, sicut nec ad hoc, quod aliquid sit causa alterius requiritur quod sit prima causa ejus. Deus est igitur prima causa movens et naturales causas et voluntarias. *Et sicut naturalibus causis, movendo eas non aufert, quin actus earum sint naturales, ita movendo causas voluntarias non aufert, quin earum actiones sint voluntariae.*

Liberum arbitrium (electio) non habitus, sed potentia est et nihil aliud quam voluntas. Electio et voluntas, i. e. ipsum velle sunt diversi actus, sed ad unam potentiam pertinent, sicut intelligere et ratiocinari. (Electio est discursus voluntatis.)

Per intellectum anima cognoscit corpora, cognitione immateriali universalia et necessaria. Et nihil prohibet de rebus mobilibus immobilem scientiam habere.

Inferiora in superioribus sunt eminentiori modo quam in se ipsis.

Quae non recipiunt formas, nisi materialiter, nullo modo cognoscitiva, sunt plantae. Quanto autem aliquid immaterialius habet formam rei cognitae, tanto perfectius cognoscit (z. B. visus magis inter sensus cognoscitivus, quia minus materialis.)

Cognoscere id, quod est in materia individuali, non prout est in materia, est abstrahere formam a materia individuali, quam phantasmata repraesentant. (Phantasmata similitudines Individuorum sunt.)

Phantasma (phantasia, imaginatio) scheint das Natürliche (Einzelne) und Geistige zu vermitteln, — darum dem Menschen eigen, welcher beide diese Naturen in sich vereint. Oben ward diese Abstraction mit der Activirung der Farben zum Sichsichtbarmachen verglichen.

Cognitio singularium est prior apud nos, quam cognitio universalium, sicut cognitio sensitiva, quam intellectiva. Hieraus folgte, dass ohne Sinne keine vollständige Erkenntniss wäre, weil doch die abstracte (des Allgemeinen) keine solche ist.

Non per essentiam, sed per actum suum intellectus noster se cognoscit.

Intelligo, me velle.

Man kann nicht mit Thomas sagen: quod corpori alligatur anima, non est ex natura animae, sed ei per accidens convenit. Denn also wäre die menschliche Natur aus Geist und Leibesnatur verbunden ein Accidenz. Thomas hat keine Ahnung davon, dass die Verbindung der leiblichen und geistigen Natur im Menschen den Zweck hatte, beide zu reuniren. — Thomas sagt: *modus intelligendi per conversionem ad phantasmata est animae naturalis, sicut corpori uniri, sed esse a corpore separatam, et intelligere sine conversione ad phantasmata est praeter rationem suae naturae.*

Homo minor mundus, quia omnes creaturae mundi quodammodo in eo inveniuntur, (was nicht im Engel.) Thomas meint, dass der erste Leib des Menschen aus den vier Elementen und nicht aus dem höhern Element geschaffen werden musste, weil dieses als impassibile nicht als Sinnorgan hätte dienen können. — Was hat denn der glorificirte Leib zu thun?

Sollte das „erant Duo in carne una“ Genes. 2. nicht auch auf die ursprüngliche Androgyne deuten? Augustinus sagt dagegen: dixit (Moyses): masculum et foeminam creavit *eos*, ne intelligatur in uno individuo uterque sexus fuisse conjunctus. — Auf alle Fälle ist der natürliche Zustand im Paradies nicht mit dem statu *gloriae* zu vermengen, welcher kein Geschlecht kennt.

Subjectio servilis, secundum quam praesidens utitur subjecto ad sui ipsius utilitatem, quae subjectio post peccatum; — subjectio oeconomica vel civilis, secundum quam praesidens utitur subjectis ad eorum bonum.

Wenn das Weib aus dem Manne gemacht ward, so war doch dieser zuerst als Androgyne; (dies war bei den Thieren nicht.)

Mulier non a viro producta per naturalem generationem (Eva non filia), sed sola virtute divina. (Wäre sie vielleicht ohne Adams Fall anders geschieden worden? Denn dass Adam als Androgyne erst im Paradies war und handelte (z. B. Thiernennung) sagt die Schrift. Er konnte also schon in diesem Zustande gefallen sein (durch Imaginirung in die Thiernatur).

Verbum Dei nascitur de Deo secundum notitiam sui ipsius et amor procedit a Deo secundum quod se ipsum amat.

Hanc autem nunc dico intelligentiam, qua intelligimus cogitantes, et eam voluntatem, quae ipsam prolem parentemque conjungit. August. (Der conceptus (species) bezweckt also die Union per voluntatem.)

Filius Dei imago Dei, homo ad imaginem (ad verbum). Imago Dei triplex in homine: naturae, gratiae et gloriae.

Totum universum in bonitate perfectius quam creatura intellectualis, aber nicht dieser, sondern der Mensch ist ein ganzer Mikrokosmus.

Una, sagt Augustin, est sanctae *trinitatis* essentialiter divinitas et imago, ad quam factus est homo. (J. Böhme's Sophia.)

Secundum imaginem ejus, qui creavit illum, (Paulus ad Coloss. 3) *ubi non est masculus et foemina.* Diese Geschlechtsdifferenz schliesst also das Bild Gottes — gewiss den statum gloriae — aus.

Nullus videns Deum per essentiam voluntate averti potest a Deo (ist sodann illabilis) quod est peccare. Et propter hoc omnes videntes Deum per essentiam, sic in amore Dei stabiliuntur, quod in aeternum peccare non possunt. Cum ergo Adam (Einige der Engel) peccaverit, manifestum est, quod Deum (im Unschuldstand) per essentiam non videbat. Cognoscebat tamen Deum quadam altiori cognitione, quam nos (als er selber nach dem Fall) nunc cognoscimus. Die cognitio patriae (wie Thomas sie nennt oder die in statu gloriae) ist also von der in paradiso zu unterscheiden.

Multo eminentius Deus videtur (im Spiegel) per intelligibiles effectus, quam per sensibiles et corporeos.

Deus fecit hominem rectum — Unterordnung der niedrigern Dinge unter die höhern, z. B. der Mensch war im Paradies von den äussern Dingen nicht nur nicht gehindert, die geistigen zu sehen, sondern die Sinnenbilder förderten diese Kenntniss. — Selbständigkeit aller Gliedmassen beim Aufrechtstehen.

Rectitudo primi status erat, ut quamdiu anima maneret Deo subdita, tamdiu in homine inferiora superioribus subderentur (Natur dem Geist) nec superiora per inferiora impedirentur, (sondern auch helfend, dienend seien).

Obscuritas, quae consecuta est ex peccato, prout scilicet homo impeditur a consideratione intelligibilium per sensibilium occupationem, der guten, intelligiblen sowohl, als der bösen. — Nicht die Sinnlichkeit als solche also ist hindernd.

Dionysius setzt drei Weisen (Grade) des Erkennens, quorum *primus* est, prout anima a rebus exterioribus ad se ipsum aggregatur, *secundus* prout ascendit ad hoc, quod uniatur virtutibus superioribus unitis i. e. angelis. *Tertius*, secundum quod ad bonum supra omnia i. e. Deum manuducitur.

Falsch ist darum, wenn man sagt: anima Adae ejusdem naturae fuit cum nostris animabus, sed animae nostrae non possunt *nunc* (in per peccatum obscurato corpore) intelligere substantias separatas, *ergo* nec primi hominis anima potuit. Doch sagt Thomas: si primi hominis anima non angelos videre poterat per essentiam, tamen excellentiorem modum cognitionis de eis

habebat, quam nos habemus. Hier wird nicht beachtet, dass, da die Engel bereits verschieden (die einen vollendet oder glorificirt, die andern gefallen oder obscurirt) waren, der Mensch, wenn schon nicht jene, doch diese kennen konnte.

Wenn Thomas sagt: anima videtur corpori esse unita, ut proficiat anima quantum ad cognitionem et meritum, so kann dies nur vom dermaligen materialisirten Leibe gesagt sein, nicht von seinem Leibsein überhaupt.

Adam debebat aliquid habere perfectionis in quantum primus homo erat, quod caeteris hominibus non competit.

Approbare vera pro falsis non est natura instituti hominis, sed poena damnati. Innocentia manente non ergo poterat esse quod intellectus hominis alicui falso *acquiesceret* quasi vero.

Ex se ipso nunquam decipitur intellectus, sed ex inferiori v. g. phantasia, et hujusmodi.

Thomas deutet die Worte: „factus est primus Adam in animam viventem, novissimus in spiritum vivificantem“ insofern unrichtig, als er mit der anima vivens die den Leib belebende Seelenfunction meint, da doch beide Zustände den ganzen Menschen im Naturstand und in statu gloriae bezeichnen. — Gloria est gratia consummata. Thomas meint zwar: non in verbis Apostoli habetur, quod Adam non fuit spiritualis secundum animam, sed quod non fuit spiritualis secundum corpus. Aber wie wäre Eines ohne das Andere?

Post praecepti factam transgressionem, deserente gratia, soluta est obedientia carnis ad animam, quod per gratiam in anima existentem inferiora ei subdebantur. Ausserdem ist aber auch gewiss, dass der Mensch durch den ersten Missbrauch seines liberum arbitrium dieses verlor und dass selbes ihm nun (in der Zeit) nur durch Gnade gegeben wird. — Wenn die Gratia im Unschuldstand sich schon anders als im gefallenen (erlösend) äusserte, so war sie doch dieselbe.

Homo etiam ante peccatum indigebat gratia ad vitam aeternam consequendam, quae principalis gratiae necessitas (Eingang in's verbum) conversio a vespere in lucem (diem).

In primo statu hominis nihil erat interius impellens ad malum sicut modo est. — Unde magis tunc homo poterat tentationi sine gratia resistere quam modo. Hatte aber der Mensch aus der bereits inficirten nichtintelligenten Natur nicht schon eine innere Neigung zur Sinnlichkeit?

Corpus humanum in statu innocentiae impassibile erat quantum ad passiones, quae removent dispositionem naturalem (non ad alias, nec ad sensationes).

Perfecta virtus moralis non totaliter passiones tollit, sed eas ordinat. Temperati enim est concupiscere quae oportet et sicut oportet; nur keine mechanische Temperatur. —

In homine quodammodo sunt omnia et ideo secundum modum, quo his, quae in se ipso sunt, dominatur, secundum hunc modum competit ei dominari *aliis*. Eben weil im Menschen dieselbe geistliche und unintelligente Natur ist als ausser ihm, bewegt er diese beiden Naturen als den kleineren Theil des Storchschnabels.

In homine quatuor considerantur: 1) corpus, secundum quod convenit (communicat) cum rebus inanimatis; 2) vires naturales, secundum quas convenit cum plantis; 3) vires sensitivae, secundum cum animalibus; 4) ratio, sec. cum angelis.

Der Spruch „per peccatum intravit mors in mundum“ beweiset eben die Sterblichkeit (Verderblichkeit) des Leibes oder die Wiedertrennbarkeit des Leibes und der Seele im Unschuldstande.

Pati dicitur: 1) quod a sua naturali dispositione removetur; 2) secundum quamcunque mutationem, etiamsi pertineat ad perfectionem naturae, sicut intelligere, sentire &c., der Mensch war im ersten und zweiten Sinne (nicht bloss, wie Thomas meint, im ersten) passibilis im Paradiese im engeren Sinne des Wortes.

Thomas vergleicht die separationem costae cum decisione seminis; übrigens gibt Thomas deutlich genug zu verstehen, dass er den Menschen vor dem Fall ganz irdisch leiblich sich denkt.

In statu gloriae, meint Thomas, vita spiritualis cibis non indigebit. Aber jener Engel sagte zu dem Vater Simsons, dass er unsichtbare Speise und Trank nehme.

Man kann sagen: generatio ordinatur ad hoc, quod conservatur in specie, quod secundum individuum conservari non potest. Man kann aber auch sagen ad hoc, dass eine bestimmte Zahl Individuen hervorgebracht wird.

Homo cum in honore esset, non intellexit, comparatus est jumentis insipientibus et similis factus est illis (auch körperlich) Psalm. 48.

Was Thomas gegen Gregor Nyssenus S. 651 sagt, hält nicht Stich.

Augustinus meint, dass im Paradies der Coitus zwar körperlich derselbe gewesen sei, aber ohne den Orgasmus; sed eo voluntatis nutu moveri debuissent illa membra, quo caetera et sine ardore et illecebroso stimulo cum tranquillitate animae et corporis, d. h. unbefleckt von Geilheit; a statu innocentiae Augustinus non excludit magnitudinem delectationis, sed ardorem libidinis et inquietudinem animae.

Plures multa unire et concordare non possunt, nisi ipsi aliquo modo uniantur. Illud autem quod per se est unum, potest esse causa unitatis convenientius (allein), quam multi uniti.

Quantum ad rationem gubernationis Deus omnia immediate gubernat, quantum pertinet ad executionem gubernationis, Deus omnia mediantibus aliis gubernat.

Aedificator causa domus est, quantum ad fieri, non quantum ad ejus esse (was nur von Gott gilt). Sic quia lumen non habet radicem in aëre, statim cessat lumen cessante actione solis. Quandocunque enim naturalis effectus est natus impressionem agentis recipere secundum eandem rationem, secundum quam est in agente, tunc fieri effectus dependet ab agente, non autem esse ejus (wie in aller Fortpflanzung, wo der Vater (Mutter) die Natur dem Kinde gibt, aber nicht durch blosse Participation an seiner eigenen.) Ideo aqua calefacta retinet calorem cessante actione ignis, non autem remanet aër illuminatus cessante actione solis, nec ad momentum quia, materia aquae susceptiva est caloris ignis secundum eandem rationem, qua est in igne. Unde si perfecte perducatur ad formam ignis, retinebit calorem semper, si autem imperfecte, secundum

quandam inchoationem calor solum ad tempus (propter debilem participationem principii caloris) remanebit.

Sic autem omnis creatura se habet ad Deum, sicut aër ad solem illuminantem; aër enim participando lumen a sole fit luminosus, non participando naturam solis (d. h. nicht die Natur der Sonne in sich aufnehmend).

Lumen ergo *est* in medio diaphano, sicut creatura *est*, sed esse luminis et creaturae a solis et Dei actione dependent.

Deus immediate omnia creavit, sed in ipsa rerum reparatione ordinem in rebus instituit, ut quaedam ab aliis dependerent, per quas secundario conservarentur in esse, praesupposita tamen principali conservatione, quae est ab ipso.

Nulli effectui praestari potest quod sit causa sui ipsius, sed quod sit causa alterius (sicut et conservativus alterius.)

Forma nihil aliud est quam actus materiae.

Dicitur aliquid movere intellectum, sive det intelligenti virtutem ad intelligendum, sive imprimat ei similitudinem, rei intellectae. *Utroque modo Deus* movet intellectum creatum, sed similitudines impressae intellectui creato a Deo, non sufficiunt ad intelligendum Deum per essentiam; unde Deus movet intellectum creatum, cum tamen non sit ei intelligibilis.

Omnes rationes rerum intelligibiles (bei Plato ideae) primo existunt in Deo, et ab eo derivantur in alios intellectus, ut actu intelligant; sic etiam derivantur in creaturas, ut subsistant.

Deus est qui operatur in nobis velle et perficere.

Illud quod movetur (agitur) ab alio, dicitur cogi, si contra propriam inclinationem moveatur; sed si moveatur ab alio, quod sibi dat propriam inclinationem, non dicitur cogi; sicut grave, dum movetur deorsum a generante, non cogitur. Sic igitur Deus, voluntatem movendo, non ipsam cogit, quia dat ei ejus propriam inclinationem.

Moveri voluntarie est moveri ex se, i. e. a principio intrinseco, sed illud principium intrinsecum potest esse ab alio principio extrinseco. *Et sic moveri ex se non repugnat ei, quod movetur*

ab alio. (Gott ist aber nicht alius im Sinne einer anderen Creatur.)

Si autem voluntas ita ab alio moveretur, quod nullatenus ex se moveretur, opera voluntatis non ad meritum vel demeritum imputarentur; sed quia per hoc quod movetur ab alio non excluditur, quod moveatur ex se, ideo non tollitur meritum vel demeritum.

Omnes res creatae viderentur quodammodo frustra esse, si propria actione destituerentur, cum omnes res propter suam operationem sint. Materia nempe propter formam est, forma, quae est actus primus propter suam operationem, quae est actus secundus. *Sic igitur intelligendum Deum operari in rebus,. quod tamen ipsae res propriam habeant operationem.*

Causarum *quatuor* sunt genera: *materia* ut subjectum recipiens actionis effectum. *Finis* vero et *agens et forma* se habent ut actionis principium, sed quodam ordine. *Primum* enim actionis principium est finis, qui movet agentem; secundo agens; *tertio* ejus forma, quae ab agente applicatur ad agendum. Et sic Deus in quolibet operante secundum haec tria operatur.

Una actio non procedit *a duobus agentibus* unius ordinis, sed nihil prohibet quod una et eadem actio procedat a *primo* **et** *secundo* agente (gegen jenen einfältigen Einwurf, dass Gottes Hilfe den Menschen passiv mache).

A qualibet causa derivatur aliquis ordo (Gesetz) in suos effectus, cum quaelibet rationem principii habeat. Et ideo secundum multiplicationem causarum ordines multiplicantur, quorum unus sub altero continetur, sicut causa sub causa; unde causa superior non continetur sub causae inferioris ordine, sed é converso. Si ergo rerum ordo consideretur prout a prima causa dependet, contra rerum ordinem nihil Deus facit, si vero prout dependet a qualibet secundarum causarum, Deus praeter ordinem rerum facit.

Cum aliquid in rebus naturalibus praeter naturam inditam contingit, dupliciter fieri hoc potest: 1) per actionem agentis, qui inclinationem naturalem non dedit, sicut homo corpus grave sursum movet, quod non ab eo habet, ut moveatur deorsum et hoc

est *contra* naturam; 2) per actionem illius agentis, a quo dependet actio naturalis et hoc non est *contra* naturam, ut patet in fluxu et refluxu maris. Id est (sagt August. 26. contra Faustum) cuilibet rei naturale, quod ille fecerit, a quo est omnis modus, numerus, et naturae ordo.

Nomen miraculi ab admiratione sumitur. Admiratio autem consurgit cum effectus sunt manifesti et causa occulta (wenigst das Wie des Causirens). Potest autem causa effectus alicujus apparentis alicui esse nota, quae aliis ignota est. Miraculum autem dicitur absolute quod habet causam, omnibus occultam, i. e. Deum. Tu facis mirabilia solus!

Triplex lumen in angelis, *naturae* a creante, *gratiae* a justificante, *gloriae* a beatificante.

Illuminare est manifestationem agnitae veritatis alii tradere. (Hier tritt obige Unterscheidung der Erleuchtung (wie Sonne die Luft) und der eigentlichen Lichtfortpflanzung ein.)

Unus angelum non illuminat alium tradendo ei lumen (triplex), sed confortando ipsius lumen naturale et manifestando ei veritatem de his, quae ad statum naturae, gratiae et gloriae pertinent.

Cum ad intelligendum duo concurrant, virtus intellectiva et similitudo rei intellectae, secundum haec duo unus angelus alteri veritatem notam notificare potest. *Primo* fortificando virtutem intellectivam ejus. Sicut enim virtus imperfectioris corporis confortatur ex situali propinquitate perfectioris corporis, ut minus calidum crescit in calore ex praesentia magis calidi, ita virtus intellectiva (Fassungs- oder Empfängnisskraft) inferioris angeli confortatur ex *conversione* superioris ad ipsum. *Hoc enim facit in spiritualibus ordo conversionis. Quod in corporalibus ordo localis propinquitatis. Secundo* unus angelus alteri manifestat veritatem ex parte similitudinis rei intellectae. Superior enim angelus veritatis notitiam accipit in universali quadam conceptione, ad quam capiendam inferioris angeli intellectus (simul auf einmal) non esset sufficiens, sed est ei connaturale, ut magis particulariter veritatem accipiat (Vereinzelung, descensus, Sinnlichkeit, Peripherie, Hülle). Superior vero angelus veritatem feliciter con-

ceptam quodammodo distinguit (schiedlich machen) ut ab inferiori capi possit. Et sic eam cognoscendam illi proponit sicut etiam apud nos doctores, quod in summa capiunt, multipliciter distinguunt (gleichsam auseinandergehen lassen) providentes capacitati aliorum.

Omnes angeli (beati) Dei essentiam immediate vident et quantum ad hoc unus non docet alium; superior autem plura in Deo de rationibus divinorum operum cognoscit quam inferior et de his eum illuminat.

Angelus neque sufficienter movet voluntatem alterius, neque ut ostendens objectum, sed inclinat eam ut amabile quoddam et ut manifestans aliqua bona creata, ordinata in Dei bonitatem (et per hoc inclinare potest ad amorem creaturae vel Dei per modum suadentis). Ex parte vero ipsius potentiae voluntas nullo modo moveri potest, nisi a Deo.

Duplex locutio, *interior*, per quam aliquis sibi ipsi loquitur (nicht etwa hiemit das verbum conceptum gemeint, sondern das verbum interius, vox, species visibilis et factum (durch Zunge, Geist) wie bei J. Böhme die innerlich ausgesprochene Weisheit, aus Herz in Kopf); *exterior*, per quam quis loquitur alteri. Dagegen sagt Thomas: Intelligibile est in intellectu tripliciter; *primo* habitualiter (hier aber schon als früher concipirt gefasst) seu secundum memoriam; *secundo* ut in actu consideratum vel conceptum; *tertio* ut ad aliud relatum. Manifestum est autem quod de primo gradu in secundum transfertur intelligibile per imperium voluntatis, (insofern die Conception willkürlich), unde in definitione habitus dicitur, quo quis utitur cum voluerit. Similiter autem de secundo gradu transfertur in tertium per voluntatem. Nam per voluntatem conceptus mentis ordinatur ad alterum vel ad agendum aliquid vel ad manifestandum alteri. Quando autem mens convertit se ad actu considerandum, quod habet in habitu (memoria), loquitur aliquis sibi ipsi, nam ipse conceptus mentis interius verbum vocatur. (Das erste Empfangen ist also doch nicht dieses Reden zu sich, obschon es mit ihm jedesmal zugleich verbum Dei non per voluntatem generatur, seu concipitur). Ex hoc vero quod conceptus ordinatur ad manifestandum alteri per voluntatem

ipsius angeli, conceptus iste innotescit alteri (hier bloss durch Willeneinstrahl ohne äusseres Vehikel).

In nobis interior mentis conceptus quasi duplici obstaculo clauditur. *Primo* ipsa voluntate, quae conceptum intellectus potest retinere interius vel ad extra ordinare. Et quantum ad hoc mentem unius nullus alius potest videre, nisi Deus solus — (Gott sieht die menschliche ungefasste Weisheit, die in habitu und die in actu (wenn auch nur innerlich.) Quae sunt hominis nisi spiritus hominis, qui in ipso est. *Secundo* autem clauditur mens hominis ab alio homine per grossitiem corporis. Unde cum etiam voluntas conceptum mentis ordinat ad manifestandum alteri, non statim cognoscitur ab alio, sed oportet aliquod signum sensibile adhibere (welches jene grossities aufhebt, leitend oder durchscheinend macht, — die äussere Stimme und Zeichen temporäre Leiber der Gedanken.) Thomas sagt hier, dass nur der Mensch die locutio exterior nöthig habe, nicht der Engel, und wirft die locutio interior, durch welche der Engel oder Mensch sich selber spricht, falsch mit jener, durch welche er zu andern spricht, zusammen. Locutio interior (zu sich reden) voluntatis (spiritus) actus, non autem conceptio verbi.) Hoc autem obstaculum non habet angelus (auch bei Menschen kann man blitzweise diese Einstrahlung gewahren).

Omnis illuminatio locutio (Einsprache) *est*, sed non omnis locutio (der niedern z. B. zu höheren) illuminatio.

Locutio non semper est ad manifestandum alteri, sed quandoque adhoc, ut loquenti aliquid manifestetur, sicut cum discipulus quaerit aliquid a magistro, (Gebet) nothwendige Bedingung der Einsprache, insofern: „bittet und fragt und es wird euch gesagt werden.“

Locutio ista spiritualis (Einstrahl ohne materielles Vehikel) abstracta a loco et tempore est; (auch unter Menschen, in separatione spiritus et corporis.)

Duas, sagt Augustin, esse civitates vel societates, unam in angelis et hominibus bonis, alteram in malis.

Rationes rerum, de quibus angeli illuminantur, tripliciter considerari possunt, 1) secundum quod procedunt *a primo prin-*

cipio universali; 2) prout dependent *ab universalibus causis creatis.* 3) Secundum hujusmodi rationes applicantur *singulis* rebus, prout dependent *a propriis causis.* (Allgemeines, Besonderes, Einzelnes.)

Hierauf die drei Hierarchien der Engel.

Quamvis multi sint unius civitatis ordines, tamen ad tres reduci possunt, secundum quod quaelibet multitudo perfecta habet principium, medium et finem. Supremi (optimates), infimi (plebs), medii (populus honorabilis.)

Est proprium hominum impiorum, ut eis se adjungant et subjiciant ad propriam nequitiam exequendam, quos viribus potentiores vident.

Spiritus vitae desertor atque peccator regitur per spiritum rationalem, pium et justum; spiritualis judicat omnia.

Manifestum est autem quod virtus *cujuslibet* corporis est magis particularis, quam *virtus (cujuslibet) substantiae* spiritualis. Nam omnis forma corporalis est forma individuata per materiam et determinata ad *hic et nunc;* formae autem immateriales sunt absolutae et intelligibiles (nicht als ob die spiritualis substantia nicht eben so einzig (einzeln) wäre, sondern ihre Individualität ist nur keine zeitlichräumliche Einheit und gemeinsammt sich nicht).

Ueber das Princip der Individuation siehe eine dem ersten Bande der summa theologiae angehängte Abhandlung.

Sicut inferiores angeli, qui habent formas minus universales, reguntur per superiores, *ita omnia corpora reguntur per angelos.* Et hoc non solum a sanctis Doctoribus ponitur, sed etiam ab omnibus Philosophis, qui incorporeas substantias posuerunt.

Ille mitti dicitur qui aliquo modo ab aliquo procedit, ut incipiat esse, ubi prius non erat vel ubi prius erat per alium modum. Filius enim aut spiritus sanctus mitti dicitur, ut a patre procedens per originem, et incipit esse novo modo, i. e. per gratiam vel naturam assumptam, ubi prius erat per Deitatis praesentiam. Dei enim proprium est ubique esse, quia cum sit universale agens, ejus virtus attingit omnia entia, unde in omnibus rebus est. Virtus autem angeli, quum sit particulare agens

non attingit totum universum, sed sic attingit unum, quod non attingit aliud, et ideo ita est hic quod non alibi. Dum igitur aliquid est fiendum per aliquem angelum circa aliquam creaturam corpoream, de novo applicatur angelus illi corpori sua virtute et sic angelus de novo incipit ibi esse &c.

Minister est instrumentum intelligens d. h. Mitwirker. Spiritus (natura intelligens) est instrumentum intelligens, natura non intelligens est instrumentum (non intelligens). Das erstere heisst also schicklich Organ, das letzte Werkzeug.

Angeli (homines sapientes) non sic foris exeunt, ut internae contemplationis gaudiis priventur.

Angeli ministrando *nobis*, principaliter *Deo* ministrant.

Ipsum nomen naturae (Arist. Metaph. 5) primo impositum fuit ad significantiam generationis viventium, quae nativitas dicitur.

Sapiens homo dominatur astris, *in quantum* suis passionibus dominatur, (astra ergo dominantur passionibus.)

Die anima nutritiva et sensitiva lässt Thomas aus dem Samen sich erzeugen, nicht von Gott schaffen, sondern nur die anima intellectiva in fine generationis humanae, quae tamen simul est nutritiva et sensitiva, corruptis formis praecedentibus (nutritiva et sensitiva.)

Aliquid de alimento in veritatem humanae naturae convertitur.

Quando aliqua materia per se convertitur in ignem, tunc ignis dicitur de novo generari; quando vero aliqua materia convertitur in ignem praeexistentem, dicitur ignis nutriri (z. B. Fleisch und Blut Christi wächst (dem schon vorhandenen) in der Transmutation des Brods und Weins zu.) Unde si tota materia simul amittat speciem ignis et alia materia convertatur in ignem, erit ignis alius numero. Si vero paulatim combusto uno ligno aliud substituatur et sic deinceps, quousque omnia prima consumantur semper remanet idem ignis numero, quia semper quod additur transit in praeexistens, et similiter intelligendum in corporibus viventibus, in quibus ex nutrimento restauratur id, quod per calorem naturalem consumitur.

Das Aliment scheint unmittelbar in die allgemeine, noch unspecificirte Substanz des Thieres überzugehen (gleichsam Leibessamen) und der Same unmittelbar aus diesem alimento (als superfluum) gezeugt zu werden, nicht (wie Buffon meinte) aus den einzelnen Leibestheilen. Semen decisum ab eo, quod est totum, sed non actu totum, sed in potentia.

Eucharistia.

Ante (sine) perceptionem sacramenti Eucharistiae homo potest ex voto percipiendi habere salutem — (*rem* — unitatem corporis mystici) sicut adulti ex voto baptismi, pueri (infantes) vero cum non possint suscipere ex voto, non possunt percipere rem sacramenti (baptismi) absque sacramento.

Nec tu me mutabis (hörte Augustin) in te, sicut cibus carnis tuae, sed tu mutaberis in me. Potest autem aliquis in Christum mutari et ei incorporari voto mentis etiam sine hujus sacramenti perceptione.

Sacramentum Eucharistiae est 1) primum commemorativum Passionis, et secundum hoc sacrificium nominatur, 2) *praesentem communionem hominum per* se significans; 3) *praefigurativum futurae fruitionis Dei* in Patria, ideo viaticum et Eucharistia seu gratia Dei vita aeterna: auch *μετάληψις* seu assumptio (filii deitatis.)

Einsetzung im letzten Abendmal noch vor dem Tode Christi &c. — Daher haec quotiescunque feceritis &c. Christus speisete bei lebendem Leibe seine Jünger und sich.

Fortsetzung der äusseren leiblichen Gegenwart Christi.

Ex iisdem nutrimur ex quibus sumus. (Der Erzeuger ist auch Erhalter, wie der Schöpfer Vorseher,) non tamen eodem modo nobis advenientibus, nam ea, ex quibus sumus, nobis adveniunt per generationem (nicht eigentlich nobis, sed nos ipsi); eadem autem, in quantum ex eis nutrimur, nobis per manducationem adveniunt. Unde sicut per baptismum regeneramur in Christo, per Eucharistiam Christum manducamus.

Caro sine spiritu non prodest quicquam; accedat spiritus ad carnem (in verbum caro factum ist caro der ganze Mensch, Leib und Seele) et prodest plurimum. Aug.

Corpus Christi non est in sacramento sicut corpus in loco dimensionibus commensuratum, sed secundum proprium huic sacramento modum.

Dimensiones panis vel vini non convertuntur in dimensiones corporis Christi, et sic *substantia* corporis et sanguinis Christi est sub hoc sacramento ex vi sacramenti, non autem *dimensiones* corporis &c.; *unde patet quod corpus Christi hic est per modum substantiae, et non quantitatis.* Propria autem totalitas substantiae continetur indifferenter, in parva vel magna quantitate, sicut *tota natura* aëris (hominis) in magno vel parvo aëre (vel homine).

Substantia panis et vini non annihilatur vel resolvitur in quatuor elementa (perficitur?).

Cum verum sit corpus Christi (caro et sanguis) in sacramento, nec incipiat ibi esse de novo *motu locali*, cum etiam corpus Christi non ibi sit sicut *in loco*, (Spiritualia continent locum, non continentur) *necesse* est dicere, quod incipiat ibi esse per *conversionem* &c. (non naturalem, sed supra-naturalem). Nullum enim agens naturale seu creatum potest agere nisi ad immutationem formae, et ideo omnis conversio naturalis est formalis; sed conversio in sacramento est *substantialis*. (Transsubstantiatio.)

III.

Summa Theologiae s. Thomae Aqu.

Tom. I. Secundae partis.

Voluntas.

Non agunt animalia, sed aguntur, (aguntur animalia, plantae, mineralia elementata &c. sed diversimode.)

Soli rationali naturae competit voluntarium secundum rationem perfectam, sed brutis secundum rationem imperfectam. (Attribuitur animalibus brutis voluntarium, in quantum per cognitionem aliquam moventur in finem (sensitivam — phantasma?).

Ex hoc quod ratio deliberans se habet ad opposita, voluntas in utrumque potest, sed secundum hoc voluntarium non est in brutis animalibus.

Sicut agere et velle est voluntarium, sic non agere et non velle; (volens se ipsum ad volendum movet, se ipsum agit.)

Duplex est actus voluntatis 1) qui est ejus *immediate* velut ab ipsa elicitus, s. velle; 2) a voluntate *imperatus et mediante alia potentia exercitus*, ut ambulare loqui &c.

Quantum igitur ad actus a voluntate imperatos voluntas violentiam pati potest; in quantum per violentiam *potentia exercens impediri* potest, inde voluntatis imperium non exsequi. Sed quantum ad ipsum proprium voluntatis actum non potest ei violentia inferri; quia actus voluntatis inclinatio ab interiori principio et sine cognitione, *quod autem violentum vel coactum est, ab exteriori principio est*. Unde contra rationem ipsius actus voluntatis est. Quod sit coactus, sicut contra rationem naturalis inclinationis v. g. motus lapidis sursum. Similiter homo per violentiam potest trahi, sed repugnat rationi violentiae, quod hoc sit ex ejus voluntate.

Secundum quod voluntas movetur ab objecto manifestum est, quod moveri potest ab aliquo *exteriori*, sed et eo modo, quo movetur quantum ad exercitium actus adhuc necesse est ponere voluntatem ab aliquo principio exteriori moveri. Manifestum enim est, quod voluntas incipit velle aliquid cum hoc prius non vellet, necesse igitur, quod ab aliquo moveatur ad volendum (ad primum motum voluntatis).

Oportet ergo quod principium voluntatis sit intra, sed non oportet, quod hoc principium sit primum, non motum ab alio (sicut primum principium motus naturalis ab extra est, movens naturam).

Sed non sufficit quod principium sit extra, sed oportet addere, quod nullam vim conferat patiens, quod non contingit, dum voluntas ab exteriori movetur, nam ipsa est quae vult, ab alio tamen mota.

Quando voluntas movetur ab appetibili *secundum* propriam inclinationem (sei diese nun recht oder nicht) non est motus violentus, sed voluntarius.

Voluntarium dupliciter dicitur: 1) secundum actionem, cum aliquis vult aliquid agere; 2) secundum passionem cum aliquis vult pati ab alio.

Concupiscentia non causat involuntarium, sed magis facit aliquid voluntarium.

Appetibile intellectum est movens non motum, voluntas autem est movens motum.

Aliquid indiget moveri ab aliquo inquantum est in potentia ad plura. (Diess gilt für den Uebergang des Willens (actus) aus dem unbestimmten in den bestimmten Zustand). Oportet enim ut id quod est in potentia reducatur in actum per aliquid quod est actu, et hoc est moveri. Dupliciter autem aliqua vis animae invenitur esse in potentia ad diversa: uno modo quantum ad agere, vel non agere; alio modo quantum ad agere hoc vel illud. *Indiget ergo movente ad exercitium* (ex parte subjecti) et ad determinationem, (ex parte objecti). Die Selbstdetermination zum Guten war z. B. ohne Wahl (ratio deliberans se debet habere

ad opposita) nicht möglich. Das Gute affirmirend musste ich das Nichtgute negiren.

Voluntas movet intellectum quantum ad exercitium actus, quia et ipsum verum, quod est perfectio intellectus, continetur sub universali bono, ut quoddam bonum particulare.

Sed quantum ad determinationem actus, quae ex parte objecti est, intellectus movet voluntatem, quia et ipsum bonum apprehenditur secundum quandam specialem rationem comprehensam sub universali ratione veri.

Intellectus per hoc quod cognoscit principium reducit se ipsum de potentia ad actum, quantum ad cognitionem conclusionum et hoc modo movet se ipsum. Similiter voluntas per hoc quod vult finem movet se ipsam ad volendum quae sunt ad finem.

Voluntas non secundum idem movet et movetur, unde nec secundum idem est in actu et in potentia, sed inquantum actu vult finem reducit se de potentia in actum respectu eorum, quae ad finem sunt, ut ea actu velit.

Ab intellectu movetur voluntas secundum rationem objecti, a se ipsa secundum rationem finis, quantum ad exercitium actus. Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor ad universale voluntatis objectum, quod est bonum. Et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle, sed per rationem se determinat ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens. Sed tamen interdum Deus specialiter movet aliquos ad aliquid determinate volendum quod est bonum sc. in his quos per gratiam movet.

Frui est amore inhaerere alicui rei propter se ipsam —. (Fruitio a fructu — Vollendung.)

Fruitionem ut finem intellectus consequitur tamquam potentia agens, voluntas autem tamquam potentia movens ad finem et fruens fine jam adepto.

Frui non est actus potentiae pervenientis ad finem sicut exequentis, sed potentiae imperantis executionem i. e. appetitivae (die Passionen machen eine falsche speciem boni). In rebus igitur omni cognitione (auch sensitiva) carentibus invenitur quidem potentia pertingens ad finem per modum exsequentis, sicut grave tendit

dorsum, sed potentia ad quam pertinet finis per modum imperantis non invenitur in eis, sed in aliqua superiori natura (die also hiedurch geniesst) quae sic totam naturam movet per imperium sicut in habentibus cognitionem appetitus movet alias potentias ad suos actus.

Ultimus finis est, qui non propter aliud appetitur. Fruitio ultimi finis vel ejus quod ab unoquoque pro ultimo fine habetur.

Ad rationem fructus pertinet 1) quod sit ultimum, 2) quod appetitum quietet quadam dulcedine vel delectatione.

(Boethius) Natura multipliciter dicitur, quandoque dicitur principium intrinsecum in rebus mobilibus, et talis natura est vel materia, vel forma materialis. Alio modo dicitur natura quaelibet substantia vel quodlibet ens, et secundum hoc dicitur illud esse naturale rei, quod convenit ei secundum suam substantiam, et hoc est quod per se inest rei. In omnibus autem ea, quae non per se insunt reducuntur in aliquid, quod per se inest, sicut in primum et ideo necesse est, quod hoc modo accipiendo naturam semper principium in his, quae conveniunt rei, sit naturale, et hoc manifeste apparet in intellectu. Nam principia intellectualis cognitionis sunt naturaliter nota. Similiter etiam principium motivum voluntariorum oportet esse aliquid naturaliter volitum. Hoc autem est bonum in communi, in quod voluntas naturaliter tendit.

Intentio (in aliud tendere) actus voluntatis est respectu finis (non tamen semper ultimi finis).

Electio sicut consensus substantialiter non est actus rationis, sed voluntatis (in brutis non est electio.) Electio est respectu plurium quae eligi possunt et ideo in his quae sunt penitus determinata; ad unum electio locum non habet.

Voluntas est finis, electio eorum, quae sunt ad finem.

Nullus eligit nisi ea quae existimat fieri per ipsum.

Homo non ex necessitate eligit.

Non de fine, sed de his quae sunt ad finem est consilium (quia principium (finis) non cadit sub quaestione).

Quia non consilium in brutis, ideo nec consensus.

Applicatio motus appetitivi in finem apprehensum non habet

rationem consensus, sed simplicis voluntatis; ideo consensus non est, nisi de his quae sunt ad finem.

Etiam intellectus speculativus uti dicitur (ad opus intelligendi et judicandi) tamquam a voluntate motus, *sicut aliae executivae potentiae.* Solum animal rationale consentit et utitur.

Ultimus finis fruitur, non utitur.

Primum movens in viribus animae ad exercitium actus est voluntas. Cum ergo secundum movens non moveat, nisi in virtute primi, sequitur quod hoc ipsum quod ratio movet imperando, sit ei ex parte voluntatis. *Unde imperare est actus rationis praesupposito actu voluntatis, in cujus virtute ratio movet per imperium ad exercitium actus.*

Radix libertatis sicut *subjectum* voluntas est, sicut *causa* ratio. Ex hoc enim voluntas libere potest ad diversa ferri, quia ratio diversas potest habere conceptiones boni, et ideo Philosophi definiunt liberum arbitrium, quod est liberum de ratione judicium, quasi ratio sit causa libertatis.

In brutis animalibus corpus habet, unde obediat, sed non anima ut imperet, *quia* non habet unde ordinet, *imperare enim est ordinare aliquem ad aliquid agendum cum quadam intimativa motione.* Ordinare autem actus rationis est. *Homines faciunt impetum ad opus per ordinationem rationis, unde in eis habet impetus imperii rationem, in brutis autem fit impetus ad opus per naturae instinctum,* quia appetitus eorum *statim*, apprehenso convenienti, vel inconvenienti, naturaliter ad prosecutionem movetur, ad prosecutionem vel fugam; *unde ordinatur ab alio ad agendum, non autem ipsa se ordinat ad actionem et ideo in eis impetus, non imperium est.*

Non omnis actus voluntatis praecedit hunc actum rationis, qui est imperium; sed aliquis praecedit, sc. electio, et aliquis sequitur sc. usus, quia post determinationem consilii, quae judicium rationis est, voluntas eligit et post electionem ratio imperat ei, per quod agendum est, quod eligitur, et tunc demum voluntas alicujus incipit uti exequendo imperium rationis, quandoque quidem voluntas alterius, cum aliquis imperat alteri, quandoque voluntati ipsius imperantis cum aliquis imperat sibi ipsi.

Idem est actus moventis et moti.

Animus quandoque perfecte imperat sibi ut velit (hier velit auf ea, quae *ad* finem) *tunc* vult. Sed quod aliquando imperet et non velit, hoc contingit ex hoc, quod non perfecte imperat, quando ratio ex diversis partibus movetur ad imperandum vel non imperandum, unde fluctuat inter duo.

Virtus et vitium, laus et vituperium non debentur ipsis actibus nutritivae vel generativae potentiae, quae sunt digestio et formatio corporis humani: sed actibus sensitivae partis ordinatis ad actus generativae vel nutritivae, puta in concupiscendo delectationem cibi et venereorum et utendo, secundum quod oportet vel non.

Motus membrorum, quae moventur a potentiis sensitivis imperio rationis subduntur, non autem membrorum, qui vires naturales consequuntur. (Generativum, nutritivum et pulsativum.) *Cor et pudenda membra sunt*, *quorum unumquodque est quasi animal separatum*, *inquantum principium vitae est.*

Malitia operationis est secundum objecta mala, quae homo diligit et eadem ratio est de bonitate actionis.

Bonitas voluntatis humanae est conformatio voluntati divinae (i. e. conformatio in volito).

Amor.

Amor (sagt Augustinus) inhians habere quod amatur, *cupiditas* est, id autem habens eoque fruens, *laetitia,* et fugiens, quod ei adversatur, *timor*, idque si acciderit, sentiens, *tristitia*, i. e. amor causaliter haec omnia est, non essentialiter).

Differentia amoris est secundum differentiam appetitus. Appetitus enim naturalis est, non propria apprehensione, appetitus sensitivus apprehensionem ipsius appetentis sequens, sed ex necessitate et non ex judicio libero, appetitus rationalis apprehensionem consequens secundum liberum judicium.

Aristoteles sagt: amor est passio. Passio enim est effectus agentis in patiente, agens autem naturale 1) dat formam; 2) motum consequentem formam, sicut generans dat corpori gravitatem et motum consequentem ipsam. Et ipsa gravitas, quae est principium motus ad locum connaturalem, potest quodammodo dici

amor naturalis; *sic appetibile dat appetitui (appetenti) primo quidem quandam coaptationem ad ipsum,* quae est complacentia (Gefallen, Beifall) appetibilis, ex qua sequitur motus ad appetibile.

Nam appetitivus motus circulo agitur.

Appetibile enim movet appetitum faciens se quodammodo, in ejus intentione (oder in eo ejus inclinationem), et appetitus tendit in appetibile realiter consequendum, *ut sit ibi finis motus, ubi fuit principium. Prima ergo immutatio appetitus ab appetibili vocatur* **amor,** qui nihil est quam complacentia appetibilis; ex qua complacentia sequitur *motus* in appetibile qui est *desiderium* et ultimo quies, quae est *gaudium.* Inquantum igitur amor consistit in quadam immutatione appetitus ab appetibili, manifestum est quod amor est passio, proprie quidem secundum quod in concupiscibili est, communiter autem et extenso nomine, secundum quod est in voluntate.

Unicuique bonum est, quod sibi proportionatum et connaturale.

Magis in Deum homo potest tendere per amorem passive (Er hat uns zuerst geliebt; Ἀντήρος) quodammodo ab ipso Deo attractus, quam ad hoc eum propria ratio possit ducere, quod pertinet ad rationem dilectionis et propter hoc divinius est amor quam dilectio.

Amor non est ipsa relatio unionis, sed unio est consequens amorem.

Recta voluntas, sagt Augustinus, est amor bonus, perversa, amor malus.

Amicitia 1) utilis; 2) delectabilis et 3) honesta.

Amare est velle alicui bonum; et motus amoris ergo in duo tendit sc. *in bonum,* quod quis vult, (sibi vel alio) *et in illum,* cui vult hoc bonum.

Ad illud ergo bonum, quod quis alteri vult, amor concupiscentiae habetur, ad illud cui aliquis vult bonum, amor amicitiae. Ille proprie dicitur amicus, cui aliquod bonum volumus, illud autem concupiscimus, quod nobis volumus (z. B. amicitiam alterius.)

Malum non amatur nisi sub specie seu ratione boni.

Pulchrum addit supra bonum quendam ordinem ad vim cognoscitivam, ita ut bonum dicatur, quod simpliciter appetitui complacet, *pulchrum autem, cujus ipsa apprehensio (cognoscitiva) placet.* Unde illi sensus praecipue respiciunt pulchrum, qui maxime cognoscitivi sunt, s. visus et auditus rationi servientes.

Cognitio est causa amoris ea ratione, qua et bonum quod non potest *amari*, nisi cognitum.

Ad perfectionem cognitionis requiritur, quod homo cognoscat singillatim quidquid est in re, sed amor qui est in vi appetitiva, respicet rem secundum quod in se est. Potest ergo perfecte amari, etiamsi non perfecte cognoscatur.

Amor (sagt Augustin) est quasi junctura quaedam duo alia copulans vel copulare appetens (genitorem et genitum) —. Es sollen also die zwei bleiben, nicht, wie in der confundirenden sinnlichen Vermischung, untergehen.

Amor quilibet est virtus unitiva. Duplex unio amantis ad amatum, una secundum rem, quum amatum praesentialiter adest amanti; alia *secundum affectum,* quae unio ex apprehensione quidem praecedente consideranda est, quia motus appetitivus apprehensionem sequitur. Cum autem sit duplex amor scilic. concupiscentiae et amicitiae, *uterque procedit ex apprehensione unitatis amati ad amantem;* cum enim aliquis amat aliquid, illud concupiscens apprehendit illud pertinens ad suum bene (totale) esse. Darum ist oben gesagt, dass der Vater prolem zeugend sich perficirt (ergänzt, erfüllt). Et cum aliquis amat alium amore amicitiae, vult ei bonum sicut sibi, unde apprehendit eum ut alterum se.

Delectatio requirit unionem actualem (realem) seu causam, *desiderium* est in *reali absentia amati;* — *amor* vero et in *absentia et in praesentia.* Falsch ist in dieser Hinsicht jenes: „man liebt, was man hat, man begehrt, was man nicht hat &c."

Cognitio *perficitur* per hoc, quod cognitum unitur cognoscenti *secundum suam similitudinem* (formam — speciem), sed amor facit, *quod ipsa res amata amanti aliquo modo uniatur,* unde amor magis unitivus est, quam cognitio (amor *perficit* unionem, cognitio eam *inchoat.)*

Unio se tripliciter habet ad amorem. *Quaedam enim unio est amoris causa*, et haec est unio substantialis quantum ad amorem, quo quis amat se ipsum; quantum vero ad amorem, quo quis amat alia, est unio similitudinis.

Quaedam vero unio est essentialiter ipse amor et haec unio est secundum coaptationem affectus, quae quidem assimilatur unioni substantiali, inquantum amans se habet ad amatum ut ad se ipsum in amore amicitiae. ut ad aliquid sui vero in amore concupiscentiae. Quaedam vero unio est effectus amoris et haec realis est, quam amans quaerit de re amata.

Effectus amoris est **mutua** *inhaesio, ut amans sit in amato, amatum in amante.* Wie das Erkannte in das Erkennende (nicht reell wie im Willen und in Liebe), so geht dieses in jenes ein. — Nihil autem potest penetrare in interiora alicujus integri nisi per divisionem. (Die beiderseitige geschiedene Seinsweise muss nemlich aufgehoben werden, um der neuen geeinten zu weichen. Wo die Eindringung wechselseitig, da kann nur ein drittes Höheres jedem Einzelnen die Macht geben, das andere zu fluidisiren.) Et iste effectus potest intelligi quantum ad vim apprehensivam et appetitivam.

Quantum ad apprehensivam amatum dicitur esse in amante, inquantum amatum immoratur in apprehensione amantis. Amans vero dicitur esse in amato secundum apprehensionem inquantum amans non est contentus superficiali apprehensione amati, sed nititur singula ad amatum pertinentia intrinsecus disquirere, et sic ad interiora (profunda) ejus ingredi.

Quantum ad appetitivam vim, *amatum dicitur esse in amante,* prout per quandam complacentiam in ejus affectu, ut vel delectetur in eo, aut in bonis ejus apud praesentiam vel in absentia per desiderium tendat in ipsum amatum per amorem concupiscentiae: vel in bonis, quae vult amato per ejus amorem amicitiae, non quidem ex aliqua extrinseca causa (sicut dum aliquis desiderat aliquid propter alterum, vel cum aliquis alteri vult bonum propter aliquid aliud), sed propter complacentiam amati interius radicatam, unde et amor dicitur intimus et dicuntur viscera caritatis. *E converso autem amans est in amato;* aliter

quidem amore *concupiscentiae*, qui non quiescit in quacunque extrinseca aut superficiali adeptione vel fructione amati, sed quaerit amatum *perfecte* habere, quasi ad intima illius perveniens. Aliter in amore amicitiae est amans in amato, inquantum reputat bona vel mala amici, sicut sua et amici voluntatem sicut suam, (erkennend die Bedürfnisse, Wünsche, Willen &c. des Geliebten bin ich in ihm, sie befolgend ist er in mir) *ut sic, inquantum quae sunt amici sua aestimat, amans videtur esse in amato*, idem factus ipso, *inquantum autem e converso* vult et agit *propter amicum, sicut propter se ipsum*, quasi reputans amicum idem sibi, sic *amatum est in amante.* Potest autem et *tertio* modo mutua inhaesio intelligi in amore amicitiae, secundum viam reclamationis (Ἀντέρως), inquantum mutuo se amant amici et sibi invicem bona volunt et operantur.

Amatum continetur in amante, inquantum impressum est in ejus affectu per quandam complacentiam, e converso amans continetur in amato, inquantum amans sequitur aliquo modo illud quod est intimum amati: *nihil enim prohibet diverso modo esse aliquid continens et contentum*, sicut genus continetur in specie et e converso.

Quilibet amor extasim causat (mutuam). — Extasim pati aliquis dicitur, cum extra se ponitur, quod quidem contingit secundum vim apprehensivam et secundum vim appetitivam. (Unter: von sich kommen, zu sich kommen &c. versteht man sonst die temporäre Suspension der Vereinung des Leibes und Geistes, wo nemlich bei aufgehobener Vereinigung dieselbe Person sich geschieden geistig und leiblich manifestirt). Secundum vim apprehensivam aliquis dicitur extra se poni (eigentlich sagt jedes extra se poni eine Zersetzung in zwei aus), quando ponitur extra cognitionem sibi propriam, vel quia ad superiorem sublimatur, sicut homo (nemlich sein Geist) *dum elevatur ad comprehendenda aliqua, quae sunt supra sensum et rationem*, dicitur extasim pati, inquantum ponitur extra connaturalem apprehensionem sensus et rationis: *vel quia ad inferiora deprimitur*, puta dum aliquis in furiam vel amentiam cadit. — *Secundum vim*

appetitivam vero dicitur aliquis extasim pati quando appetitus alicujus in alterum fertur, exiens quodammodo extra se ipsum.

Primam extasim facit amor dispositive, inquantum scilicet facit meditari de amato, intensa autem meditatio unius abstrahit ab aliis. *Secundam* extasim facit amor directe, simpliciter quidem amor amicitiae, non simpliciter amor concupiscentiae. In amore concupiscentiae enim quaerit frui bono quod non habet, et quod extra se est, sed quia illud bonum extrinsecum sibi quaerit habere, non simpliciter de se exit, sed talis affectio in fine intra ipsum concluditur. Sed in amore amicitiae affectus simpliciter extra se exit, quia vult et operatur amico bonum, non sibi. (Non ideo tamen vult bona amici magis quam sua, et alterum plus quam se diligit. Liebe deinen Nächsten wie dich selbst.)

Zelus quocunque modo sumatur ex amoris intensione provenit. (Sollte darum zelus nicht zum irascibili gehören?) Manifestum enim est quod, quanto aliqua virtus intensius tendit in aliquid, fortius repellit omne contrarium vel repugnans. Sed amor est motus in amatum &c. Aliter autem contingit hoc in amore concupiscentiae, aliter in amore amicitiae. Nam in amore concupiscentiae, qui intense aliquid concupiscit, movetur contra omne illud, quod consecutioni repugnat vel fruitioni quietae ejus, quod amatur, ut hoc modo viri dicuntur zelare uxores, ne per consortium aliorum impediatur *singularitas*, quam in uxore quaerunt. Similiter etiam qui quaerunt excellentiam, moventur contra eos, qui excellere videntur, quasi impedientes excellentiam eorum et iste est *zelus invidiae*. Amor autem amicitiae quaerit bonum amici, unde, quando est intensus, facit hominem moveri contra omne illud, quod repugnat bono amici, et secundum hoc aliquis dicitur zelare pro amico et pro Deo &c.

Amor boni convenientis est perfectivus et meliorativus amantis, amor autem boni non convenientis est laesivus et deteriorativus amantis. Unde maxime homo perficitur et melioratur per amorem Dei, laeditur autem et deterioratur per amorem peccati; (peccat aversione a Deo). Et hoc quidem sic dictum est de amore quantum ad id quod est formale in ipso, quod est

scil. ex parte appetitus. Quantum vero ad id, quod est materiale in passione amoris, quod est immutatio aliqua corporalis, accidit quod amor sit laesivus propter excessum immutationis, sicut in sensu accidit et in omni actu virtutis animae, qui exercetur per aliquam immutationem organi corporalis.

Ad ea vero, quae in contrarium objiciuntur, dicendum quod amori attribui possunt *quatuor* effectus proximi, scil. *liquefactio*, *fruitio*, *languor et fervor*. 1) Liquefactio opponitur congelationi. Ea enim quae sunt congelata, in *se ipsis constricta sunt*, ut non possint *de facili subintrationem alterius pati;* ad amorem autem pertinet, quod appetitus coaptetur ad receptionem amati, prout amatum est in amante. (Wechselseitige Samenerzeugung, — Speichel, Magensaft). Unde cordis congelatio vel duritia est dispositio repugnans amori, sed liquefactio importat quandam *mollificationem cordis*, qua exhibet se cor habile, ut amatum in ipsum subintret. (Fluid wird oder aufgelöset, was das andere aufnimmt, d. h. das Aufgenommene, Aufgehobene im Act des Aufgehobenwerdens, nicht als schon aufgehoben, wo es wieder restituirt ist). 2) Si ergo amatum fuerit praesens et habitum, causatur delectatio seu fruitio. Si vero absens fuerit, duae passiones consequuntur; 3) *languor* seu tristitia de absentia, et 4) fervor seu intensum desiderium de consecutione amati. Et isti sunt effectus amoris formaliter accepti secundum habitudinem appetitivae virtutis ad objectum; sed in passione amoris consequuntur aliqui effectus his proportionati secundum immutationem organi.

Omne agens agit propter aliquem finem: finis autem est bonum desideratum et amatum unicuique. *Unde manifestum est, quod omne agens agit quamcunque actionem ex aliquo amore.* Omnes aliae passiones ex amore procedunt et omnes actiones procedentes ex his passionibus.

Sicut in appetitu naturali, animali et intellectivo amor est consonantia appetitus ad id quod apprehenditur, ut conveniens. (Consonantia als Einstimmigkeit ist eben wechselseitige Ergänzbarkeit, zu Einem.) Ita odium est dissonantia appetitus ad id, quod apprehenditur ut nocivum et repugnans. Et sicut omne con-

veniens habet rationem boni, omne repugnans habet rationem mali, et malum est objectum odii.

Omne odium ex amore causatur, quia nihil odio habetur, nisi per hoc quod contrariatur convenienti amato.

Ipsum delectabile secundum sensum, *inquantum appetitum sibi adaptat et conformat*, causat amorem, inquantum *absens* attrahit ad se ipsum et causat concupiscentiam, inquantum *praesens,* quietat in se ipso et causat *delectationem.*

Alia ratio est virtutis motivae ipsius finis vel boni, secundum quod est absens; secundum quod est praesens, facit in se ipso quiescere (dieses Ruhen des Lebenden somit nichts Negatives) secundum quod est absens, facit ad se ipsum moveri. (Voluntas motus est voluntas ejus, quod est ad finem.)

Dupliciter aliquid est delectabile; uno modo, quia est conveniens naturae animalis (cibus, potus et hujusmodi) et hujusmodi concupiscentia delectabilis dicitur naturalis. Alio modo dicitur aliquid delectabile, quia conveniens est secundum apprehensionem et hujusmodi delectabilis concupiscentia dicitur non naturalis.

Naturalis concupiscentia infinita potest esse per successionem, non autem actu, quia natura semper intendit in aliquid finitum (definitum) et certum. (Infinitum est, cujus quantitatem accipientibus semper est aliquid extra sumere. Infinitum non pertransiri potest per modum finiti.) Sed concupiscentia non naturalis est infinita, sequitur enim rationem, rationi autem competit in infinitum procedere.

Non prout Plato docuit, delectatio generatio est, sed magis consistit in factum esse; (aber beide coincidiren).

Licet in eo qui jam bonum consecutus est, in quo delectatur, cesset motus executionis quo tendit ad finem, non tamen cessat motus appetitivae partis, quae sicut prius desiderabat non habitum, ita postea delectatur in habito. Licet enim delectatio sit quies quaedam appetitus, considerata praesentia boni delectantis, quod appetitui satisfacit, tamen adhuc remanet immutatio appetitas ab appetibili ratione cujus delectatio motus quidam est.

Delectatio secundum se non est in tempore (quia in bono adepto est terminus motus), sed per accidens, si illud bonum transmutationi subjacet (oder selbst temporale ist).

Motus dupliciter dicitur: uno modo qui est actus imperfecti sive existentis in potentia, *et talis motus est successivus et in tempore. Alius* autem motus est actus perfecti i. e. existentis in actu, sicut intelligere, velle et etiam delectari, et hujusmodi motus non est successivus nec per se in tempore. (Motus extra locum turbidus, in loco placidus.) Diess gilt aber nicht von jenem Sinnengenuss, welcher das Verlangen durch's Haben tödtet; denn hier bleibt das Verlangte immer *extra*, und wird nie gehabt (verlangt, besessen &c).

Nomen *gaudii* non habet locum nisi in delectatione, quae consequitur rationem, *unde gaudium brutis non attribuimus, sed solam delectationem.* In delectatione in appetitu sensitivo communicamus cum brutis, in delectatione (gaudio) in appetitu intellectivo cum angelis.

Delectatio provenit ex conjunctione convenientis cum sentitur et cognoscitur. (Convenientia ist hier, was im Erkennen die Convenienz der species mit der erkannten Sache.) In operibus autem animae, praecipue sensitivae et intellectivae considerandum est, quod cum non transeant in materiam exteriorem, sunt actus vel perfectiones operantis, scil. sentire, intelligere, velle &c., nam actiones transeuntes in materiam exteriorem magis sunt actiones et perfectiones materiae transmutatae. Motus enim est actus mobilis a movente. Si igitur praedictae actiones animae sensitivae et intellectivae, ipsae quoddam bonum operantis sunt cognitae sensu vel intellectu, unde etiam ex ipsis delectatio consurgit et non solum ex earum objectis. (Productionsfreude des Künstlers.)

Si loquamur de delectatione sensus quae est ratione cognitionis, manifestum est quod secundum visum est major delectatio, quam secundum aliquem alium sensum. Si autem loquamur de delectatione sensus, quae est ratione utilitatis, sic maxima delectatio est secundum tactum. (Sapientia von sapere.) Est enim tactus (wie gustus) cognoscitivus eorum, ex quibus *consistit* (wesenhaft) animal et secundum hoc delectationes, quae sunt secun-

dum tactum, sunt majores quasi fini propinquiores (ebenso verhält sich's mit Liebe als in's Wesen aufnehmend und eingehend, gegen die nichtwesenhafte Erkenntniss); et propter hoc etiam animalia alia, quae non habent delectationem, secundum sensum, nisi ratione utilitatis, delectantur, secundum alios sensus, nisi in ordine ad sensibilia tactus. Neque enim odoribus leporum canes gaudent, sed cibatione, neque leo voce bovis, sed comestione &c.

Quod *contra* naturam alicujus rei est, non remediri potest, nisi per id, quod *supra* naturam hujus rei est.

Contingit, quod id, quod quantum ad rationem vel quantum ad corporis conservationem *contra* naturam hominis est, fiat huic homini connaturale propter aliquam corruptionem naturae in eo existentem, quae quidem corruptio potest esse vel ex parte corporis sicut ex aegritudine (febricantibus v. g. dulcia sapiunt amara et e converso), sive propter malam complexionem, sicut aliqui delectantur, comestione terrae, carbonum &c. vel etiam ex parte animae, sicut propter consuetudinem aliqui delectantur in comedendo homines, vel in coitu bestiarum aut masculorum et quae non sunt secundum naturam humanam.

Ad delectationem duo requiruntur, sc. consecutio boni convenientis et cognitio hujusmodi adeptionis, quorum utrumque in quadam operatione consistit.

Nam actualis cognitio est quaedam operatio, similiter bonum conveniens adipiscimur aliqua operatione, *ipsa etiam operatio propria est quoddam bonum conveniens*, unde omnis delectatio aliquem operationem consequitur. (Usus et fruitio viventis sine actione cogitari non possunt.)

Illud, quod movetur ad aliud, nondum habet illud, sed quodammodo est in via generationis respectu illius, secundum quod omni motui adjungitur generatio et corruptio.

Delectatio causatur ex praesentia boni convenientis, secundum quod sentitur vel qualitercunque percipitur. Est autem nobis aliquid praesens dupliciter. Uno modo secundum *cognitionem*, prout scilicet cognitum est in cognoscente secundum suam similitudinem. Alio modo secundum *rem* prout scilicet unum alteri *realiter* conjungitur, vel actu, vel in potentia, secundum quamcun-

que conjunctionis modum. Et quia major est conjunctio secundum rem, quam secundum similitudinem, quae est conjunctio cognitionis (dans l'ordre vrai la connaissance et la jouissance coincident). Et cognovit illam; item major est conjunctio rei in actu, quam in potentia; ideo maxima delectatio, quae fit per sensum, qui requirit praesentiam rei sensibilis. Secundum gradum tenet delectatio spei, tertium delectatio memoriae. (Spes importat certitudinem realis futurae praesentiae.)

Delectatio ex dilatatione nomen accipit, ut laetitia (latitudo) nominetur. (Erfüllung des Verlangens.) Dilatatio autem dicitur quasi motus ad latitudinem, secundum *duo*, quae ad delectationem requiruntur, quorum *unum* est ex parte apprehensivae virtutis, quae conjunctionem alicujus boni convenientis apprehendit. Ex hac autem apprehensione se (homo) perfectionem (receptivitatis) quandam adeptum, quae est spiritualis magnitudo et secundum hoc animus hominis dicitur per delectationem magnificari seu dilatari. Aliud autem est ex parte appetitivae virtutis, quae assentit rei delectabili, in ea quiescens, et quodammodo se *praebens ei* ad eam *interius capiendam* (conceptio maris; oben ward aber dieser Eingang als wechselseitig vorgestellt) et sic dilatatur affectus hominis per delectationem, quasi se tradens *ad continendum interius rem delectantem.*

Ille qui delectatur constringit rem delectantem, dum ei fortiter inhaeret (das Weib umfasst den Mann), sed cor suum ampliat ut perfecte delectabili fruatur. (Was ich umfange, dem will ich Aeusseres (Bild?) sein und es zum Innern haben. Was aber äusserlich ist, dient und affirmirt das Innere).

Quando est delectatio perfecta, tunc habet omnimodam quietem et cessat motus desiderii tendentis in non habitum; sed quando imperfecte habetur, tunc non omnino cessat motus desiderii. Id enim quod imperfecte habetur secundum quid habetur et delectat, secundum vero non habetur, et desiderium facit.

Delectationes corporales, quia augmentatae et continuatae faciunt super excrescentiam naturalis habitudinis, efficiuntur fastidiosae, unde, quando aliquis pervenit ad perfectum in delectationibus corporalibus, fastidit eas, et quandoque appetit alias &c.;

sed delectationes spirituales non superexcrescunt naturalem habitudinem, sed perficiunt naturam, unde, dum ad consummationem pervenitur, sunt magis delectabiles &c.

Sicut in naturalibus est quaedam *quies naturalis* in eo, quod naturae convenit, ut cum grave quiescit deorsum, et quaedam *quies innaturalis* in eo, quod repugnat naturae, sicut cum grave quiescit sursum, ita et in moralibus est quaedam delectatio bona, secundum quod appetitus superior aut inferior requiescit in eo, quod convenit rationi, et quaedam mala, quod quiescit in eo, quod a ratione et lege Dei discordat. (Utrum voluntas sit bona vel mala, ex fine cognoscitur, id autem pro fine habetur, in quo voluntas quiescit.)

Ligamentum rationis ex delectatione in actu conjugali, etsi non habeat malitiam moralem, provenit tamen ex quadam morali malitia, s. ex peccato primi parentis.

Cum delectatio perficiat operationem per modum finis, non potest esse operatio perfecte bona, nisi etiam adsit delectatio in bono, nam bonitas rei dependet ex fine, et sic quodammodo bonitas delectationis est causa bonitatis in operatione.

Quid est aliud dolor, nisi quidam sensus divisionis vel corruptionis impatiens? Et sicut amor vel appetitus boni est causa doloris, ita etiam amor vel appetitus unitatis.

Quaedam repletiones (uniones) non sunt delectabiles, quae nempe plus repugnant, ad perfectum esse, quam ipsum constituunt, unde dolor non causatur ex appetitu cujuslibet unitatis, sed ejus, in qua perfectio naturae consistit. Separatio ergo nocivorum et corrumpentium appetitur inquantum tollunt debitam unitatem (J. Böhme's Scheidung.) Hier ist nemlich vom wahren, nicht vom falschen Schmerz die Rede.

Separatio unius (boni) est conjunctio alterius (mali corruptivi) et v. v.

In animo dolorem facit voluntas resistens potestati majori, in corpore dolorem facit sensus resistens corpori potentiori. —

Sicut dilatatio delectationi, sic aggravatio (constrictio) tristitiae attribuitur. Dicitur enim aggravari homo ex eo, quod aliquo pondere impeditur a proprio motu.

Tristitia de malo contrariatur delectationi de malo, ergo est bona.

Objectum spei non est bonum futurum absolute, sed cum arduitate et difficultate adipiscendi; arduum autem respicit potentia irascibilis et spes igitur in irascibili est, non ut desiderium et cupiditas in concupiscibili. (Cognitio actio in distans oder praesens.)

Spes differt a desperatione secundum differentiam possibilis; nullus enim movetur ad id, quod existimat impossibile adipisci. —

Spes est de bono, bonum autem non est objectum cognitivae, sed appetitivae virtutis, ergo spes ad appetitivam pertinet.

Omne illud est causa spei quod facit aestimationem, quod aliquid sit sibi possibile, et hoc modo doctrina et persuasio quaelibet, et etiam experientia est causa spei (sicut et inexperientia.)

In juvenibus et ebriosis abundat spes.

Dupliciter homini motus spei insurgit, quia dupliciter ei aliquid est possibile per propriam virtutem et per virtutem alterius. Et proprie dicitur exspectare, quasi ex alio spectare, quod sperat per alterius virtutem.

Illud quod homo desiderat et aestimat se posse adipisci, credit se adepturum et ex tali fide in cognitione praecedente motus sequens in appetitu fiducia appellatur.

Inquantum spes respicit bonum speratum, ex amore nascitur, sed inquantum spes respicit illum, per quem aliquid sit, nobis possibile, amor causatur ex spe.

Spes dupliciter adjuvat operationem intendendo ipsam, nempe 1) quia existimatio ardui attentionem excitat, existimatio possibilis autem non conatum retardat; 2) quia spes causat delectationem, operationem adjuvantem.

Ad rationem passionis animae *primo* pertinet, quod sit motus passivae virtutis, ad quam comparetur suum objectum per modum activi moventis, eo quod passio est effectus agentis, et per hunc motum etiam sentire et intelligere dicuntur pati. (Insofern Wollen Bestimmtheit oder Bestimmung meiner Action aussagt, ist in ihm Leiden (des Bestimmenden) und Thun (bestimmter Action)

verneint.) *Secundo* proprie dicitur passio motus appetitivae magis virtutis habentis organum corporale, qui fit cum aliqua transmutatione corporali. Et adhuc propriissime illi motus passiones dicuntur, qui important aliquod nocumentum.

Ita se habet in appetitu prosecutio et fuga, sicut in intellectu affirmatio et negatio. Non autem omnis fuga appetitus est timor, sed fuga ab aliquo speciali objecto. Wie nun fuga mali ex desiderio, so schliesst die negatio die affirmatio ein.

Aliquis motus dicitur naturalis, quia ad ipsum natura inclinat, sed *dupliciter* contingit. Uno modo, quod totum perficitur a natura absque aliqua operatione apprehensivae virtutis: sicut moveri sursum est motus naturalis ignis et augeri plantarum et animalium &c. *Alio* modo dicitur motus naturalis, ad quem natura inclinat, licet non perficiatur, nisi per apprehensionem, quia motus cognitivae et appetitivae virtutis reducuntur in naturam, sicut in primum principium. (Die unfreie Bestimmung durch Apprehension oder innerlich (im Thier) ist nicht minder unfrei, als die, welche ohne solche innere Fassung (in Pflanzen, Steinen &c.) geschieht). Die Freiheit zeigt sich erst damit, dass jene Bestimmung nur das intelligente Wesen sollicitirt zum Sichbestimmenlassen und dass diese Bestimmung nicht ohne Einwilligung stattfindet, und ist die freie Selbstbestimmung entweder die Wahl des Sichbestimmenlassens oder die angebotene Kraft des Selbstbestimmens anzunehmen, oder nicht, oder ihrer Bestimmtheit (habitus) nur inne zu werden (voluntas wie intellectus agens und voluntas possibilis).

Apprehensio requiritur ad rationem delectationis et doloris, unde cognitione carentes non possunt dici delectari vel dolere.

Damascenus sex timoris species assignat: segnitiem, erubescentiam, verecundiam, admirationem, stuporem, agoniam. Sicut enim bonum hominis, sicut et malum potest considerari vel in ejus operatione vel in exterioribus rebus.

In operatione hominis potest esse duplex malum: 1) labor gravans naturam, unde *segnities* causatur (Timor excedentis laboris.); 2) turpitudo opinionem laedens, et sic si in actu committendo turpitudo timeatur, *erubescentia,* si de jam facto, *verecundia* est. In exterioribus rebus malum tripliciter excedere potest ho-

minis facultatem ad resistendum; 1) ratione suae magnitudinis, *admiratio;* 2) ratione dissuetitudinis, *stupor;* 3) ratione improvisionis, *agonia.*

Admiratio et stupor se habent ad actum intellectus (refugientes difficultatem considerationis rei magnae et insolitae), sicut segnities ad actum exteriorem. Sed admirans refugit dare judicium in praesenti de eo, quod miratur, timens defectum, sed in futurum requirit; stupens autem timet et in praesenti judicare et in futuro inquirere, unde admiratio philosophandi principium est, sed stupor philosophicae considerationis impedimentum.

Ut aliquis timeat oportet adesse aliquam spem salutis.

Amor causa timoris est, quia non alia metuendi causa, nisi ne id quod amamus, aut adeptum amittamus, aut non adipiscamur speratum.

Timor est virtus secundum systolem (Damasc.) i. e. secundum contractionem.

In iratis interius fit spirituum motus ab inferioribus ad superiora, et ideo congregati spiritus et calor circa cor reddunt iratum promptum et audacem, sed in timentibus propter frigiditatem ingrossantem spiritus moventur a superioribus ad inferiora. Dort ist kein Erlöschen der äusseren Geister, sondern ein Sammeln in's Innere, hier ein Erlöschen. Man kann darum nicht eigentlich sagen, dass die Furcht die Lebensgeister in's Innere treibt, sondern selbe bleiben nur minder geschwächt im Innern.

Thomas bemerkt den Stimmenverfall durch Furcht.

Unde timentes maxime tremunt in voce propter vicinitatem vocalis arteriae ad cor.

Audacia timori contraria. Timor refugit nocumentum futurum propter ejus victoriam super ipsum timentem, sed audacia aggreditur, periculum imminens propter victoriam sui super periculum. Passiones irascibilis duplicem contrarietatem habent: unam secundum oppositionem boni et mali, et sic timor contrariatur spei; aliam secundum oppositionem accessus, et recessus et sic timori contrariatur audacia, spei vero desperatio.

Ira respicit unum objectum secundum rationem boni sc. vindictam, quam appetit, et aliud secundum rationem mali sc. homi-

nem nocivum, de quo vult vindicari (odiens eum et volens ei malum) et ideo passio est composita ex contrariis passionibus.

Ira causatur ex contrariis passionibus sc. a spe, quae est boni et a tristitia, quae est mali, includit ergo in se ipsa contarietatem, et ideo non habet contrarium extra se.

Ira appetit vindictam, sed appetitus vindictae est boni, cum vindicta ad justitiam pertineat, ergo objectum irae bonum.

Passiones irascibilis in hoc differunt a passionibus concupiscibilis, quod objecta passionum concupiscibilis sunt bonum et malum absolute, objecta autem passionum irascibilis sunt bonum et malum cum quadam elevatione et arduitate.

Odium multo deterius et gravius quam ira est. Iratus, si fiant multa, miserebitur, odiens autem pro nullo, et odium magis insanabile quam ira.

Dicunt sterilem esse et infructuosam naturam paternam, quae omnibus rebus insitam et propagativam similium dedit naturam. Et mutum faciunt patrem et sine verbo, qui omnibus rationalibus facultatem dedit loquendi. Mortuum etiam ipsum patrem dicunt et expertem viventis naturae inquantum negant spiritum sanctum, consubstantialem patri &c. (Athanasius de Arianis, qui negabant filium et spiritum esse consubstantialem patri.)

Um das „genitori genitoque“ zu verstehen, muss man den Satz des Meisters Eckart festhalten: „alle Creaturen haben, dass sie gebären; welche nicht Geburt hätte, die wäre auch nicht.“ — Die zweideutig sogenannte causa sui ist genitrix sui und ist nur hiedurch (durch Eingeburt, Kraft) causa alterius (schaffend) und ebenso kann jede andere causa nur damit als solche, oder als causa alterius sich bezeugen, dass sie innerlich genitrix, nicht sui, sed alterius ist. Womit der Satz in Verbindung zu setzen: dass jede solche innere oder Eingeburt eine perfectio (Vollheit, Vollendung statt Leere) des Wesens ist, oder Bekräftigung desselben, da mit dieser Eingeburt zugleich jene der ad extra causirenden Kraft verstanden wird. (Die causa sui, so wie jede andere strebt jedes andere Wesen seiner Eingeburt theilhaft zu machen.) Gott ge-

biert sich aus sich selber in sich selber, so wie sich auch die Seele aus sich selber wieder in sich selber gebiert.

Dicendum quod spiritus sanctus non dicitur medius secundum enumerationis ordinem, qui respondet ordini originis, sic nempe filius est medius inter patrem et spiritum. Sed dicitur medius quasi communis nexus amborum; est enim communis amor patris et filii. Thom. ab. Aq. (Anwendung auf Attraction (Vater), Expansion, (Geist) und inneren Bestand (Sohn). Die Attraction (Intensirung) ist ein Sichleermachen (Sichaufheben — Ansichhalten) dessen Spitze in die Erfüllung übergeht. Sich negiren, Anderes negiren. Alle Attraction ist Negation (Hemmung), sei es Selbstattraction, oder die eines Andern (arret, Aufhalten.)

Spiritus sanctus non est imago filii (wie der Sohn nicht Bild der (ganzen) Gottheit, sondern des Vaters ist), sondern eigentlich den Ternar im Bilde (Idea — Sophia) dar- oder vorstellend; und auch nicht allein, sondern mit Vater und Sohn. Geist ein Inleiter in Gott. Nur wess das Herz voll ist, geht der Mund über.

Wenn Paulus ad Hebraeos sagt: filius est imago Dei invisibilis, splendor gloriae et figura substantiae, so muss dieses unbeschadet der Consubstanzialität mit Vater und Geist genommen werden.

Si per imaginem intelligitur aliquid existens ab alio et ejus similitudinem gerens (ut filius genitus vel verbum conceptum), solus filius dicitur imago (non imago Dei, sed patris).

Id quod quis loquitur, verbum ejus est (eloquium); verbum vox (caro) factum (per spiritum); das Wort hat Stimme angenommen. Das Wort wird gesprochen, d. i. es wird bewegt, (was anderes, als: es wird erzeugt oder eingesprochen). Ein Wort in sich erzeugen (erzeugen lassen) fassen, oder auch haben ist nicht ein Ding mit dem Sprechen (Bewegen) des Wortes, so wie das Ausgesprochene von letzterem unterschieden werden muss. Ich kann z. B. ein Wort haben, ohne es zu sprechen. Aber weder der genitor (Vater) des Wortes, noch dieses als genitus, sind hinreichend zum Sprechen, sondern es müssen beide ein eigen Centrum (spiritum) emaniren, von welchem und durch welches sie

aussprechen, so dass also der Act des Sprechens sowohl ein Act des ganzen Ternars ist, als der Effect desselben. (Das Ausgesprochene ist Seine (Gottes) Weisheit und das Wort ist (mit Vater und durch Geist) der Arbeiter und Macher der Formungen in der ausgesprochenen Weisheit.

Eloquium filii gladius spiritus est. Cum divinae personae sunt ubique per essentiam, praesentiam et potentiam, secundum hoc persona divina mitti dicitur, secundum quod novo modo per aliquem novum effectum incipit esse in creatura, sicut filius dicitur esse missus in mundum, inquantum novo modo incoepit esse in mundo per visibilem carnem, quam assumpsit. Misit Deus filium suum factum ex muliere &c. Dasselbe von der Sendung des heiligen Geistes.

Si autem in missione personae divinae consideretur *effectus*, ratione cujus persona mitti dicitur, cum effectus sit communis toti trinitati (nam tota trinitas operata est carnem Christi et operatur sapientiam (Sophiam) et caritatem in Sanctis), tunc potest dici, quod persona mittitur a tota trinitate. (Deus secundum personam filii in creatura (homine) novo modo incoepit esse.

Nicht die Gottheit als *essentia*, sondern das Wort als Person, ist Fleisch (Wort) geworden, *carni unita*. (Naturam humanam assumpsit in una persona.)

Alia ratione dicitur quod Verbum est homo et quod Deitas est homo. Cum enim dicitur, Verbum est homo, est praedicatio per informationem, quia persona Verbi est subsistens in humana natura. Cum vero dicitur: Deitas est homo, non est praedicatio per informationem, quia humana natura non informat divinam, sed est praedicatio per identitatem. Sicut dicitur: Divina essentia est pater, est filius &c. (assumpsit nostram naturam in sua usia i. e. ut esset unita suae usiae in una persona).

Cum nihil sumit se ipsum, oportet semper diversum esse assumens et assumptum, recipiens et receptum. (Gilt vom Erkennen, Wollen und Wirken.)

Augustinus dicit, quod Deus verbum non assumpsit personam hominis, sed naturam (sonst wären in Christo zwei Personen).

Homo factus est Deus i. e. factum est, ut homo sit Deus

(nicht in dem Sinne, in welchem jede Creatur ihr Sein nur in Gott hat, oder nur ist, insofern sie des Seins Gottes theilhaft ist).

Mitwirkung duplici modo: uno modo, dum operatur ad eundem effectum, sed per aliam virtutem (sicut minister domino) et instrumentum artifici — eigentlich Organ; denn das Werkzeug im engeren Sinne wirkt nicht mit). Secundum hunc modum creatura potest dici cooperari creatori, quantum ad aliquos effectus, qui fiunt mediante creatura, non tamen, quantum ad illos effectus, qui sunt immediate a Deo, ut creatio, sanctificatio &c. Schöpferisches, geschöpfliches Wirken, letzteres zweifach, als Mitwirken (mit Gott) und als werkzeugliches Wirken.

Alio modo inquantum operantur eandem operationem cum ipso, sicut si diceretur de duobus portantibus aliquod pondus &c. Hoc modo creatura creatori non cooperatur, sed solum tres personae, sibi invicem cooperantur, quia earum operatio una.

Creatura propria Dei est secundum potestatem, aliena secundum naturam, i. e. alterius naturae a Deo existens.

Inspiratio per quam homo dicitur factus in animam viventem, non potest dici de gratia sancti spiritus. Jene erste inspiratio gab nemlich die anima vivens, nicht spiritum vivificantem.

Impossibile est quod donum gratiae, cum sit quoddam creatum, sit ex essentia filii.

Potest dici aliquis *per aliquod* operari dupliciter. Uno modo ex eo, quod id, per quod operatur, est sibi principium (homo per artem operans) et causa operandi sive efficiens et movens sive formalis. (Wenn ich durch mein Princip operire, (im Namen Gottes durch Gottes Kraft.) Alio modo, quod id, per quod operatur, sit causa operato et non operanti (artifex per instrumentum). Et tunc oportet, quod e contrario operans sit principium operandi ei per quod operatur (artifex instrumento); (wenn das, durch welches ich operire, die unmittelbare Ursache des Gewirkten, aber nicht meiner als Wirkenden ist (Werkzeug —) und hier bin ich als Wirker das Princip des Wirkens des Instruments.

Cum autem dicitur filius per spiritum operari, non potest intelligi, quod spiritus sit principium operandi filio, quia filius a spiritu non accipit. Relinquitur ergo, quod filius sit principium

operandi spiritui sancto, quod non esse potest, nisi per hoc quod dat ei virtutem operativam. Non autem dat ei tamquam prius non habenti, sic enim daret ei tamquam indigenti et sequeretur, quod spiritus sanctus esset filio minor. Relinquitur ergo, quod ab aeterno ei dederit, nec est aliud virtus operativa spiritus sancti quam ejus essentia, cum spiritus sanctus sit simplex sicut pater. Relinquitur quod ab aeterno filius essentiam divinam dederit spiritui sancto. Der Sohn ist also nicht Mitwirker, der Geist nicht Werkzeug, was aber für den geschaffenen Geist und die geschaffene nichtintelligente Natur gilt.

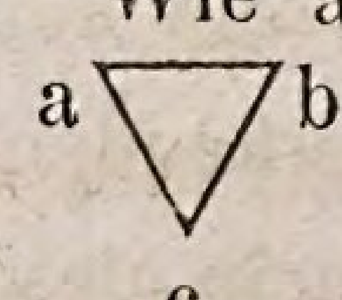
Genitus de patre filius de sua immensa essentia non extra se, sed intra se immensum Deum spiritum sanct. spirat (de se ipso sicut pater). (Innere, immanente Fülle, Expansion und Umfassung).

Spiritus sanctus spiratus (Product der Spiration). Pater per verbum non *tamquam per organum* (oder Mitwirker), sed per coessentialem suae essentiae vere viventi conspirantem vivum et deificum spiramen spirat Deum plenum et beatum spiritum sanct.

In divinis personis idem est profluere et procedere (spirari). Spiritus sanctus a patre et filio non creatus, non genitus, non factus, sed procedens (spiratus). Aber der Sohn procedirt, indem er generirt wird, der Geist, indem er spirirt wird.

Habere ex se spiritum procedentem, commune est patri et filio.

Filius et spiritus sanctus a patre distinguuntur ut principiatum a principio. Spiritus sanctus autem a filio distinguitur, quia filius a patre non per spiritum procedit (genitus) — filius procedit ab uno, spiritus a duobus, nec distingueretur spiritus a filio, si unus ab alio solum esset. (Wenn schon der Sohn nicht durch den Geist vom Vater procedirt, so kann man doch den Ausgang des Geistes von Vater und Sohn nur zugleich mit der Geburt (processio) des Sohns vom Vater denken. Wie a und b in ab sich distinguiren, so einen sie sich in c.

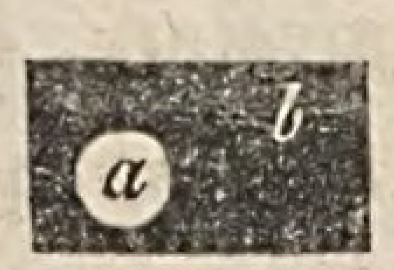


Si spiritus sanctus non esset a filio, non magis spiritus sanctus esset terminus trinitatis, quam filius, nec ordo trinitatis assimilaretur catenae, sed magis triangulo.

IV.

Thomae de Aquino in Epistolas St. Pauli commentaria ad Romanos.

Jesus dicit, se descendisse, ut faciat voluntatem ejus, qui misit eum. — Die Scheidung (Sendung) hat also nicht die Absicht, dass der Gesendete thut, was er will, oder dass er einen eigenen, neuen Willen haben soll, sondern nur dass er thut (exequirt) den Willen des Senders: dein Wille geschehe! Anderwärts erklärt Thomas, wie man die Mission einer Person des h. Ternars zu verstehen habe; nemlich secundum hoc persona divina mitti dicitur, secundum quod novo modo per aliquem novum effectum in creatura esse incipit, sicut filius dicitur esse missus in mundum inquantum novo modo incepit esse in mundo per visibilem carnem, quam assumpsit. — (Non essentia dei, sed *persona* (filii) naturam humanam assumpsit.)

Manifestum est enim, quod alia est substantia inhabitantis et inhabitati; nur in Gott nicht. — Ein Höheres wohnt einem Niedrigeren nur insofern inne, als dieses Letztere von jenem aufgenommen ist, z. in einem finsteren Systeme  b sagt man, dass dem leuchtenden Theil a das Licht (Leuchtende) innewohnt, aber man sieht leicht, dass das Licht hiezu erst diesen Theil a des finsteren Systems b in sich aufgenommen, in sich gekehrt haben musste, um durch selben sich in b aussprechen, (manifestiren) zu können.

De aliis, quos verbum inhabitat, non dicitur quod verbum factum est hic vel ille (wie vom Menschen).

Non potest Deus in aliquid aliud converti. Unde, cum dicitur factus est, non intelligitur secundum conversionem, sed secundum unionem absque divina mutatione. *Potest enim aliquid*

de novo dici relative de aliquo absque ejus mutatione (Gott zum Geschöpf). Et sic dicitur Deus ex tempore dominus vel creator per mutationem creaturae. Eadem ratione dicitur Deus de novo factus homo, i. e. unitus in persona (zweiter) humanae naturae.

Quod dicitur caro factum, non excluditur a Christo anima, sed caro ponitur pro toto homine d. i. das Wort ist Mensch worden; welcher (als Person) aus Leib und Seele besteht.

Nascitur quod naturali ordine producitur (Frucht, Kind), sed dicitur factum quod ex voluntate agentis (non secundum naturae ordinem) producitur. — (Omnia per verbum facta (creata), non ergo generata; uneigentlich faire un enfant.) Darum heisst es natus ex Maria virgine, und, (weil ohne Mannessamen) non naturali ordine sed voluntate divina) factus.

Eva dicitur facta, non nata; auch Adam mit der Eva, insofern auch jener umgebildet (irdisch) ward.

Agere autem propter finem, non est naturae, sed personae, setzt also die Person voraus, wie diese zugleich die Natur.

Christus secundum quod homo non est persona, (wie in der Eucharistie der Leib Christi nur als Natur, nicht als räumliche species da ist (als einzelnes Brod). Quia humana natura non causat novam personalitatem in Christo. Adjungitur enim digniori, in cujus personalitatem transit.

Ita per *Ipsum sicut per artem* (der Sohn ist des Vaters Modell, mystery, handicraft) omnipotentis Dei omnia restaurantur, sicut et artifex eadem arte domum reparat, qua condidit. (Das con amore des Künstlers ist der hl. Geist.)

Ad hoc sumus missi, ut faciamus homines fidei obedire. In his obedientia locum habet, quae voluntarie facere possumus, his autem, quae sunt fidei, voluntate consentimus non ex rationis necessitate, *cum* sint supra rationem. *Nullus enim credit nisi volens,* dicit Augustinus. (Die Vernunft widerstreitet also nicht dem Glauben, quia veritas non potest esse veritati contraria et nullus credit *contra* rationem.)

Origo gratiae est Dei dilectio. Non quasi nos dilexerimus deum, scilicet prius, sed quoniam Ipse prior dilexit nos. Dei

enim dilectio non provocatur ex bono creaturae, sicut dilectio humana, sed magis ipsum bonum creaturae causat, *quia diligere est bonum velle dilecto.*

Wo reine, himmlische Liebe hinschaut mit schaffendem Blick,
Da kömmt vom Bilde des Anschauns ihr Gegenliebe zurück.

Voluntas autem Dei est causa rerum. (Causalität Gottes und der Creatur ist Wollen.) Ich will, d. i. ich causire oder strebe darnach.

Ad locum, unde exeunt, flumina revertuntur, sic ad principium, unde proveniunt beneficia, revertuntur, scilicet per gratiarum actiones, *ut iterum fluant*, scilicet per iteratam beneficiorum exhibitionem. Jedem neuen Empfang muss also eine Danksagung (gleichsam Rückfluss) vorgehen. Eodem enim ordine debet gratiarum actio in Deum recurrere, quo gratiae a Deo in nos deveniunt, quod quidem est per Jesum Christum.

Gratia ist bei Thomas aliquid creatum; denn er sagt anderswo: impossibile est, quod donum gratiae, quum sit quoddam creatum, sit ex essentia filii.

Fides omnium bonorum spiritualium *fundamentum* (auch der Lichtgabe) — substantia rerum sperandarum — Glaubend lasse ich mich freiwillig (als intelligens) begründen.

Corde, i. e. voluntate creditur.

Importat assensum quendam cum certitudine (diese ist Folge der freien Annahme) ad id, quod non videtur, ex voluntate, quia nisi volens credit; secundum hoc differt *credens a dubitante* (die Wahl ist aber hier nicht zwischen Glauben und Wissen, als ob diese in Opposition träten, sondern zwischen Glauben dem Einen und dem Andern), qui in neutram partem assentit. Differt etiam ab *opinante*, qui in unam partem assentit non cum certitudine, sed cum alterius formidine. Differt a *sciente*, qui ex necessitate rationis per certitudinem assentit (welche Nöthigung hier fehlt, weil über Vernunft) et secundum hoc fides est media inter scientiam et opinionem. Actus autem fidei, qui est credere, dependet ex intellectu et voluntate movente intellectum ad assensum.

Sunt, quae naturaliter credimus, sunt, quae supranaturaliter (für letzte gilt, quod fides sit donum Dei).

Deus inhabitat animam per fidem. — Deminutae sunt veritates a filiis hominum. Homo *communicat* cum omni natura, habens esse cum lapidibus, crescere cum arboribus, sentire cum animalibus, intelligere cum angelis. (Esse also das erste, aber nicht abstract vom Folgenden, denn im absoluten Esse sind sie alle identisch.)

Nur die schuldlose Ignoranz entschuldigt.

Vanum dicitur stabilitatem non habens, et ideo mens humana tunc solum a vanitate libera, quando Deo innititur.

Ubi humilitas, per quam homo se Deo subjicit, ibi sapientia. (Gegentheil: non serviam, d. i. non accipiam sapientiam.)

Omnis mutatio substantiae corruptio est. Denn es gibt eine immobilitas (non-mutatio), die corruptio ist (wie eine quies innaturalis). Sine motu *in* loco (natali) placido (oder durch deren arrêt) würde Entsetzung aus diesem loco, also Unruhe, (motus turbidus) eintreten. Da ich nur in dem mich Bewegenden ruhe (Getragenwerden ist Bewegtwerden), ro tritt jene Unruhe mit dem Cessiren dieses Bewegtwerdens (Bekräftigung) ein. Angstunruhe (timor) der Schwäche, Ruhe der Kraft.

Jnducit homines in desideria cordis eorum, sicut in manum dominorum crudelium —; (passio, wenn etwas gegen seine Naturordnung getrieben wird).

Inmundum seu impurum ex *commistione* vilioris.

Primum peccatum (Abkehr von Gott, von Gnade) est causa sequentis peccati, sequens vero *poena* prioris. (Es muss also auch die Zukehr zu Gott, nicht die Ausübung des Guten (das Recht- oder Gutes-Thun) die erste Tugend sein; sequens virtus primae praemium.)

Triplex theologia gentilium: 1) civilis, observata a pontificibus in idolorum adoratione, in templo; 2) theologiae fabularis, quam poetae in theatris trahebant; 3) naturalis Philosophorum in mundo partes mundi colentium. (Tout comme chez nous!)

Peccata contra caritatem commissa, *per quam* est societas inter Deum et homines, werden mit der ewigen Trennung von

dieser Gesellschaft bestraft, wie die bürgerliche Gerechtigkeit den Verbrecher durch den Tod ewig von der Gesellschaft ausschliesst; (exterminatio) somit Sein in Gott in Gesellschaft und ausser dieser.

Quicunque mortaliter peccat aversus ab incommutabili bono finem constituit, in bono commutabili, et quia finis per se appetitur, vult illud semper obtinere; voluntas igitur aeterna aeterne punitur.

Sicut gloria sanctorum ab anima ad corpus devenit, sic reproborum poena. (Adams Irdisch-Leibwerdung. Doch wirkt Gott unmittelbar in beiden.)

Delectatio secundum se non est in tempore, sagt Thomas anderswo, und St. Martin im Espirit des choses sagt mit andern Worten dasselbe. Jeder Genuss ekstasirt (zeitfrei).

Supremus gradus dignitatis in hominibus, ut non indigeant aliorum ad bonum; secundus, qui *inducantur* ab alio, sed absque coactione; tertius, qui *coactione* indigent; quartus, qui *nec coactione* ad bonum dirigi possunt.

Ex hoc, quod homo cognoscit peccatum, quod vitare debet, non statim sequitur, quod illud vitet, quod pertinet ad rationem justitiae, quia concupiscentia subvertit judicium rationis in *particulari operabili.* Et ideo lex non sufficit ad justificandum, sed est necessarium aliud remedium, per quod concupiscentia reprimatur; womit die Vernunft erst praktisch werden kann, die freilich ab origine es war. Wenn es heisst: „video meliora“ &c., so kann das Gute als erkannt darum mich nicht bestimmen, weil mein Wille schon bestimmt (als Neigung) ist und darum kann nur die Ursache des Willens (Gott) mein Herz ändern.

Lumen rationis naturalis, in qua imago Dei (naturalis, nicht gratia, noch gloria) et tamen non excluditur, quia necessaria sit gratia ad movendum affectum, sicut per legem est peccati cognitio et tamen ulterius requiritur gratia ad movendum affectum. Ursprünglich war mit dem Gesetz die gratia, d. h. das Vermögen (Kraft), das Gesetz zu erfüllen, angeboren. (Die Vernunft war praktisch.) Da aber der Mensch nicht von letzter Gebrauch machte, so verlor er sie, und es blieb ihm die impotente Kenntniss des Gesetzes.

Veritas importat adaequationem rei ad intellectum. Aliter autem adaequatur res ad intellectum nostrum et divinum. (Unaquaeque res est vera, inquantum intellectui divino conformatur, wie ein Kunstwerk, was des Künstlers Idee entspricht.) Scit Deus quia facit. Inwiefern muss das Kriterium der Wahrheit oder Unwahrheit meines Erkennens das Experiment sein? Wahrheit eines Dings, wenn es seiner Idee entspricht (operativa); unterschieden hievon Wahrheit der Erkenntniss.

Oportet quod est primum et supremum in quolibet genere, esse *infallibile* (inapellabile), sicut primum movens est immutabile (immovibile). Infallibilität im Kirchen- und Weltregiment. Die Jacobiner zeigten sich als die infallibelsten. Inquisition, Kanonen &c.

Numquid Deus indiget vestro mendacio? (Des Bösen überhaupt.)

Nullus justus est in se ex se ipso, sed peccator, ex deo solo habens justitiam. (Niemand kann allein gut sein, thun.)

Inutile dicimus, quod non consequitur finem suum.

Ipsum credere est primus actus justitiae, quam Deus (non sine homine) in eo operatur.

Fides est donum Dei, die aber unsererseits freie Annahme (Dienen) fordert. Glauben, Beifall Geben, den intellectum Ueberlassen.

Dicitur justitia Dei esse per fidem Jesu Christi, non ut quasi per fidem mereamur, justificari, sicut Pelagiani dixerunt, sed quia in ipsa justificatione, qua justificamur a Deo, *primus modus mentis in Deum est per fidem.* Accedentem ad Deum oportet credere &c., unde et ipsa fides quasi prima pars justitiae est nobis a Deo. (Die Neologen aber justificiren den Menschen durch einen vernünftigen Discurs.)

Lex fidei vocatur ab Apostolo lex inferius descripta, per quam non solum exteriora facta, sed etiam ipsi motus corduum disponuntur, inter quos primus est motus fidei. Corde enim creditur ad Justitiam (so wie *credunt* iniquitati).

Fides purificans corda, sine operibus legis, i. e. operibus *praecedentibus* justitiam (auch sine operibus moralium praeceptorum), est non *sine subsequentibus,* quia fides sine operibus mortua.

Fides Christi auxilium gratiae confert ad *implenda* moralia praecepta legis. (Der Imperativ des Gesetzes drückt eben das Deficit (Sollen) aus. Der Imperativ des Gebens (Forderns) ist der des Habens (soll haben). Anfangs bietet das Gesetz nur immer zugleich die Kraft dar, es zu erfüllen, und nur, wenn ich diese respuire, bleibt das Gesetz (Imperativ) zwar, aber die Kraft nicht. Durch Respuirung dieser dargebotenen Kraft (durch Nichtthun des Gesetzes) verlor nemlich der Mensch die Lust (Neigung oder Willen) dazu (d. h. er fixirte durch Thun nicht in sich diese Neigung, diesen Willen) und die Kraft (liberum arbitrium).

Opera hominis non sunt proportionata ad *hujus* justitiae habitum causandum, sed oportet prius justificari interius cor hominis a Deo, ut opera faciat proportionata divinae gloriae. Dasselbe gilt für die Befähigung des Menschen von natürlicher zu übernatürlicher Erkenntniss Gottes.

Credere *in Deum* est credendo in Deum ire, quod caritas facit. Credere Deum demonstrat fidei materiam, habens Deum pro objecto. Credere *Deo* autem est proprius actus fidei.

Opera humana secundum substantiam operum non habent aliquid dignum mercedis aeternae gloriae, sed secundum principium, prout ex Dei impulsu aguntur (qui spiritu Dei aguntur, filii Dei sunt).

Peccatum originale remitti dicitur, quia transit *reatus* superveniente gratia: sed remanet *actu*, remanente *fomite* (concupiscentia), quae non totaliter tollitur in hac vita, sed remittitur, sive mitigatur.

Septima dies est *quiescentium in Christo*, sex aetates sunt, *quibus saeculum currit, octava* est *resurgentium.*

Effectus positivi alicujus formae praecedunt ordine naturae effectus negativos: non enim lumen pellit tenebras, nisi per hoc, quod illuminat et gratia culpam pellit justificando.

Dicendum quod mors Christi nobis salutaris fuit, non solum per modum meriti, sed etiam per modum *efficientiae.* (Unter mors versteht man nicht nur den Moment der Trennung des Leibes und der Seele, sondern die (bei Christo nur bis an den dritten Tag) bestehende Fortsetzung dieser Trennung oder Suspension ihrer

Reunion.) Cum enim humanitas Christi esset, quomodo instrumentum ejus divinitatis, omnes passiones et actiones humanitatis Christi nobis salutiferae fuerunt, utpote ex virtute divinitatis provenientes. Sed quia effectus similitudinem causae aliqualiter habet, mortem Christi, qua extincta est in eo mortalis vita, Apostolus dicit esse causam extinctionis peccatorum nostrorum, resurrectionem autem ejus, qua rediit ad novam vitam gloriae, dicit esse causam nostrae justificationis, per quam redimus ad novitatem justitiae. (Da Christus das Princip der Menschheit annahm, so ist Alles in ihm im Princip geschehen, was bei uns im Einzelnen soll.)

Caritas utraque (qua nos diligit Deus et qua nos Deum) Dei cordibus nostris diffunditur per spiritum sanctum nobis datum. Die einseitige caritas ist noch nicht effectiv. *Spiritum enim sanctum, qui est amor patris et filii, dari nobis est nos adduci ad participationem amoris* (die Liebe ein Persönliches wie Wort — Conceptus) qui est spiritus sanctus; (dass ihr Eines seid, wie ich und der Vater Eines sind. Wo der Geist ist, da ist Vater und Sohn geeint, d. i. da sind auch beide).

Sicut infirmitas corporalis dissolutionem harmoniae debitae humorum, sic peccatum dissolutionem debiti ordinis affectionum efficit —; infirmus sum.

Wenn Christus sagt: ut sint unum in nobis, sicut et nos unum sumus, so meint er nicht die Homousie, sondern die Einheit im Geist.

Es scheint nicht, dass die Sünde, welche in der vernünftigen Seele wohnt, durch die Fortpflanzung des Fleisches fortgepflanzt werden kann. Wogegen zu bemerken: Wenn schon die Seele nicht im Samen ist, so ist doch in diesem die virtus dispositiva ad animam, insofern diese von dem Leibe abhängt. Ideo sicut peccatum *actuale* est peccatum *personae* (per personae voluntatem commissum), ita peccatum *originale* est peccatum *naturae*, quod per voluntatem *principii* humanae naturae commissum est. Die verschiedenen Menschen werden nemlich als Glieder eines und desselben Menschen (der é i n e n menschlichen Natur) betrachtet, (participatione speciei plures homines sunt unus homo). Wie

nun die actus peccati von den einzelnen Gliedern ausgeübt, nicht diesen, sondern dem Willen des éinen, ganzen Menschen schuld gegeben werden, so &c.: sicut peccatum actuale, quod est peccatum personale, trahitur ad singula membra per aliquem actum personalem, ita peccatum originale trahitur ad singulos homines per actum naturae, qui est generatio; per primum solum peccatum bonum naturae est sublatum, quod per originem naturae erat traducendum (Erbgnade), dessen Defect geerbt wird.

Primus homo non ut persona quaedam singularis, *sed etiam* ut principium naturae humanae, ut scil. originalem justitiam simul cum natura in posteros traduceret. (Christus nahm keine Person aus der menschlichen Natur, sondern diese als Princip an seine göttliche Person. Darum homme-principe.) Et ideo dicitur, quod in processu originalis peccati persona infecit naturam (wie in Erlösung) seu Adam peccans vitiavit humanam naturam, sed post modum natura in aliis vitiata (hier Relation der einzelnen Person zur gemeinsamen Natur (Gattung) inficit personam. (Gilt auch von Infection der Gnade. Inwiefern diese Infection der Natur noch möglich — Wilde, Zeugungsmissbrauch. Mit jener Verderbniss der Natur coincidirt die Sterblichkeit, d. i. die dissoluble Composition des Leibs und der Seele.)

Wie der Tod (temporäre Trennung des Leibs von der Seele, bei welcher doch die Person sustentirt bleibt) Folge der Erbsünde (Naturinfection), so ist er doch wieder durch die Erlösung ein medium (als temporärer descensus des Leibs in die Erde (Elemente) und der Seele ad inferos) der Regeneration worden; „ad inferos“ heisst auch: in abyssum Christus descendit. Sicut per activam virtutem viri muliere materiam ministrante natura traducitur, ita et peccatum originale. (Darum die unbeflekte Empfängniss ohne Mann.) Auch war Christus (nach seiner menschlichen Natur) nicht wie wir in Adam, nemlich nur secundum rationem substantiae oder materiae corporis, nicht secundum rationem seminalem.

Per baptismum homo liberatur a peccato originali quantum ad mentem, sed remanet peccati infectio quantum ad carnem. Homo autem non generat mente carnales filios, sed carne.

Justitia Dei per fidem Jesu Christi in omnes, qui credunt in eum (natum et passum wie in jene, welche ihn glaubten naturum et passurum.)

Prohibitio autem ejus, quod concupiscitur (propter timorem poenae) ponit illud quod prohibetur, quasi extra hominis potentiam et *ideo* concupiscentia magis exardescit in rem concupitam dum prohibetur. (Nitimur in vetitum. Aber das äussere Gesetz bezweckt hauptsächlich die Hinderung der äusseren Handlungen, wenn schon (bei den meisten wenigst) die innere Concupiscenz hierbei verstärkt wird.)

Intentio ergo Dei legem dantis non terminatur ad abundantiam peccatorum, sed ad humilitatem hominis.

In quolibet populo tria sunt hominum genera: scil. peccatores et rebelles, proficientes et perfecti. Primis lex in flagellum (sowohl als moralische Vorschriften, als Ceremonien); proficientibus in paedagogum; perfectis quoad caeremonialia in signum, ad moralia in solatium. Vergleiche oben die vier gradus perfectionis und imperfectionis.

Per baptismum homo immergitur in aqua (aqua seminalem virtutem habens) sicut mortuus, qui sepelitur, ponitur sub terra, ideo: consepulti sumus cum Christo per baptismum.

Novitas vitae dicitur, per quam aliquis redit ad integritatem (sündenlos, unsterblich, jung sind also synonym).

Per peccatum bonum naturae corrumpitur. Vetustas peccati in homine ideo dicitur vetus homo. — Alles was in die Zeit tritt, wird eo ipso alt, weil alt ist, was von seinem Princip (Gott) sich entfernt.

Dicitur corpus peccati ipsa congeries malorum operum (sicut membrorum). Der Leib der Sünde hat eine tiefere Bedeutung als Thomas ihm gibt.

Mortuus est peccato, d. i. er hat die Peccabilität zerstört — durch den leiblichen Tod, aber nur als freiwilligen Opfertod.

Resistite diabolo (die Resistenzmacht gibt uns Christus) et fugiet a vobis. Er ist etwas nur mit dem, womit ihr etwas gegen ihn sein sollt.

Ex peccato voluntas hominis inclinatur, ut *velit* (diese Inclination ist unfrei, weil sie nicht von Innen, vom Urheber des Willens, kömmt) id quod est contrarium legi, sed per gratiam tale dominium tollitur, ut homo servet legem, non ut *sub* lege existens, sed sicut liber. Per gratiam Christi liberamur a servitute legis (Gnade erst noch auswendig, wie Sünde). Hanc autem gratiam (faciens homines libere legem implere, Sokratische Charis —, con amore, Leichtigkeit) non conferebant legalia sacramenta (auch die vernünftigen Discurse nicht) sed conferunt sacramenta Christi; (con amore heisst frei wollen und thun, denn voluntarie heisst ex amore oder ex inclinatione voluntatis agere, welche Inclination hier die Gnade bewirkt). Freie Neigung von unfreiem Trieb oder Nöthigung des Willens zu unterscheiden, Lust. Nur die causa voluntatis kann so befreien. Die Neigung zum Bösen muss als unfrei anders, als die zum Guten sein; auch anders, insofern der gute oder böse Wille schon fixirt sind. Jede Einwilligung der Neigung macht eine Verbindlichkeit oder Verbindung für den folgenden Fall, und nimmt insofern das liberum arbitrium.

Qui facit peccatum, peccati servus est. (Unfreier) Nicht das Dienen macht unfrei, sondern dem illegitimen Herrn dienen; dem legitimen dienen macht frei.

Semper homo quantum ad arbitrium rationis remanet *liber a coactione, non* tamen liber est *ab inclinatione.* Dass diese Inclination nicht zum Act wird, setzt eine besondere Anstalt in der Zeit voraus, wodurch sie latent wird (zur Potenz deprimirt), oder wodurch diese inclinatio ab intra (als schon bestimmter Wille — habitus) in eine blosse neue Solicitation ab extra retrogradirt wird im Momente der Wahl — so dass ich mein Wort zurücknehmen kann. Die Selbsttilgung der schlechten Inclination mit Hilfe der Gnade ist das Zeitwerk.

Haec inseparabilitas matrimonii (quod Deus conjunxit, homo non separet) praecipue causatur, inquantum est sacramentum conjunctionis indissolubilis Christi et Ecclesiae vel verbi et humanae *naturae* in persona Christi (auch die Vermählung des Geistes und der Natur im Menschen).

Omnis consecratio manet, quamdiu res consecrata manet, z. B. Wenn ein Getaufter, Confirmirter und Ordinirter vom (Zeit-) Tod wieder erstanden wäre, würde er diese Sacramente nicht neu nehmen dürfen.

Diversi concupiscentiae gradus (im Guten wie im Bösen) in *cogitatione*, *delectatione*, (hier delectatio in cogitatione, denn sonst ist delectatio fruitio, also das gelungene opus begleitend) *consensu et opere.*

Infirmus homo, quia operatur id, quod intelligit non esse operandum; (eigentlich, quod operor, non intelligo. Ich weiss nicht, was die Sünde mich thun macht.)

Homo carnalis non agit, sed agitur a peccato. Ille enim qui liber est, ipse per se ipsum agit, (absolut nur Gott, der Mensch durch Theilhaftsein an Gott,) et non ab alio agitur. Lehrling, Geselle, Meister im Bösen, wie im Guten.

Dicitur peccatum habitare, non quasi peccatum sit res aliqua, sed designat *permanentiam* hujusmodi defectus.

Nihil tam est in hominis voluntate constitutum, quam ejus voluntas. (Uneigentlicher Ausdruck: ich will wollen; was Ursache in einer Region ist, kann keine haben.)

Deus in nobis operatur velle et perficere (ohne dass wir darum nicht wollten und wirkten.)

Gratia habitat in mente, peccatum in carne, und zwar geschieht diese Scheidung erst durch den Anfang der Regeneration; denn vor der Regeneration Beginn wohnt die Sünde im Geist wie im Leib.

Lex mentis naturaliter menti indita.

Lex repugnans legi mentis originaliter consistit in appetitu sensitivo, et diffusive invenitur in omnibus membris &c.

Primus motus ad peccatum non est peccatum mortale, quia rationem non attingit, in qua completur ratio peccati.

Spiritus sanctus mentem inhabitans non solum docet, quid oporteat fieri intellectum illuminando de agendis, sed etiam affectum (voluntatem) inclinat ad recte agendum (et vim ministrat). Das Geneigtsein meines Willens ist ursachend diesen und man kann also nicht sagen, dass die Neigung des Willens willkürlich sei.

Ich kann sie nur wünschen und verwünschen. Nur durch Opposition der Neigungen wird der Wille wahlfrei.

Lex spiritus i. e. lex quae est spiritus. Sicut spiritus naturalis facit vitam naturae, sic spiritus divinus facit vitam gratiae. *Sicut naturalis non pervenit ad membrum, quod non habet connexionem ad caput, ita spiritus sanctus non pervenit ad hominem, qui non est capiti Christo junctus.*

Incarnationis duplex effectus est: peccati remotio et legis impletio. (Oben ward gesagt: effectus positivi alicujus formae praevadunt ordine naturae effectus negativos. Lux pellit tenebras illuminando, gratia culpam pellit justificando.)

In sacra scriptura hostia pro peccato dicitur peccatum. (Magnet — derivatio.)

Finis est principium in agendis, sicut ratio speculativa principia praesupponit, ex quibus demonstrat.

Sapiens dicitur qui cognoscit causam altissimam, ex qua omnia dependent, i. e. Deum (dies gilt für jede untergeordnete Region). Qui in unoquoque genere causam altissimam cognoscit illius generis sapiens est. Sophia — Philosophia — Theosophia — Kosmosophia (Weltweisheit).

Peccator Deum odit, inquantum praeceptum divinae legis suae voluntati contrarium est. (Wie Stolz, so Hass aus Concupiscenz.)

Semen spirituale a patre procedens est spiritus sanctus, et per hoc semen homines in filios Dei generantur. (In utero Mariae spiritus sanct. conformavit materiam (corporis Christi) verbo).

Sicut humanum corpus induetur quadam forma gloriae supranaturali (Vollendung), ita tota creatura sensibilis in illa gloria filiorum Dei, quandam novitatem (neu, jung, ewig ist nach Obigem das seinem Ursprung Geeinte) gloriae (Vollendung) consequetur.

Vidi coelum novum et terram novam. (Das Unbewegliche dem Beweglichen folgend.) Exspectat creatura &c., cui autem nihil deficit, non habet necesse aliquid exspectare.

Defectus creaturae vanitas (temporalitas, spatialitas) subjecta

vanitati non volens, aus Schuld des Menschen, denn sie ist willen-(selb-) los.

Deus adeo bonus, quod nihil mali esse permitteret, nisi esset adeo potens, quod ex quolibet malo possit elicere aliquod bonum; nicht etwa immer dem, welcher das Böse thut, so dass das Böse eigentlich nie geschieht (als letzter Zweck), sondern immer nur das Gute. Bewegung im Schiffe durch die Bewegung des Schiffes aufgehoben. Der Böswillige tritt aus dem Mitwirken in das Werkzeugliche herab. In diesem (und unten folgenden) Sinn sagt man, dass Niemand Gottes Willen widerstehen mag, und dass alles, was geschieht (von Guten und Bösen) nur Gottes Wille ist.

Dei intelligere est velle, velle est operari. Das „Deus, cujus vult miseretur et quem vult, indurat", haben Mehrere so genommen, als: stat pro ratione voluntas! Die Creatur will freilich nur darum und in so lang als Gott will, dass sie frei wollen können soll.

Invocare est in se vocare per affectum &c. Ad fidem duo requiruntur, quorum unúm est cordis inclinatio ad audiendum, et hoc est gratia et non ex auditu, alterum determinatio de credibili, quod ex auditu est.

Cum omnis creatura sit naturaliter Deo subjecta, quidquid Deus facit in creatura, est simpliciter naturale, licet forte non sit naturale secundum propriam et particularem rei naturam, in qua fit, puta cum caecus illuminatur et mortuus resuscitatur. Dasselbe gilt für die miracula rationis oder intelligentiae, wobei aber noch besonders zu bemerken, dass beide diese miracula andern Sinn in einer durch die Sünde corrumpirten Natur (verfinsterten Vernunft) haben, als in einer reinen.

Altitudo gloriae attenditur, 1) quantum ad rem cognitam, inquantum Deus se ipsum cognoscit. Ego in Altissimo habito; 2) quantum ad modum cognoscendi, (inquantum se, per se ipsum cognoscit); 3) quantum ad cognitionis certitudinem.

Excellentia divinae cognitionis: 1) secundum plenitudinem, a) multitudo cognitorum, b) facilitas cognoscendi (omnia uno intuitu) et c) copia cognitionis. (Wenn wir nicht etwas wüssten, was wir nicht gelernt, so würden wir nie was lernen.)

Perfectio cognitionis 1) quantum ad sapientiam (wohin judicare und ordinare), 2) quantum ad scientiam, per quam in rebus operatur. (Si ipsae creaturae sunt homini notae, tamen modi, quibus Deus in creaturis operatur, ab homine non comprehendi possunt, (schöpferisches Thun.) Quae sunt Dei, nemo novit, nisi spiritus Dei, nobis autem revelavit Deus spiritum suum).

Ex Deo sunt omnia; — creaturae non procedunt *a* Deo tamquam ei consubstantiales, unde non dicuntur *de Deo*.

Per Deum: — „*per*" potest operationis causam designare. Sic aliquid dicitur per se operari, quod est sibi causa, ut operetur. Sic omnia dicuntur dupliciter esse per Deum: uno modo sicut per primum agens, cujus virtute omnia agunt; alio modo, inquantum ejus sapientia (hier sapientia genita, gefasste W.), quae ejus est essentia, est forma, per quam Deus omnia fecit. Alio modo hoc *per* designat causam operationis, non secundum quid exit ab operante, sed secundum quod terminatur ad opera. Omnia per verbum facta, non quod pater habeat a filio hoc quod facit res, sed potius, quia virtutem faciendi filius accipit a patre, non tamen instrumentalem aut diminutam aut aliam, sed principalem et eandem, unde filius non est instrumentum vel minister patris.

In designat etiam triplicem habitudinem causae; *uno modo* designat materiam. Dicimus animam esse in corpore, formam in materia (et corpus in anima, materiam in forma &c.), quomodo non dicitur, quod omnia sint in Deo, quia ipse non est causa materialis rerum. *Alio* modo designat habitudinem causae efficientis, in cujus potestate est effectus suos disponere, et secundum hoc dicuntur omnia esse in ipso (in sua potestate et dispositione). *Tertio* modo designat habitudinem causae finalis, secundum quod totum bonum rei et conservatio ipsius consistit in suo optimo, et secundum hoc dicuntur omnia esse in Deo, sicut in bonitate conservata (in bonitate et justitia die Bösen).

Omnia sunt *ex Deo* sicut ex prima *operatrice potentia*. Omnia *per ipsum*, quia omnia facit *per sapientiam suam*. Omnia sunt *in ipso*, sicut in bonitate conservante. Haec autem tria: potentia, sapientia, bonitas communia sunt tribus personis, et ex ipso, per ipsum et in ipso potest attribui cuilibet trium personarum,

sed tamen potentia appropriatur patri, qui est principium totius divinitatis, sapientia filio (genito), bonitas spiritui sancto.

Damit dass oben gesagt worden, dass alle Creatur nicht von Gott, sondern aus Gott ist, wird auch das durch und in nur auf dieses aus bezogen. Die Creaturen sollen zum Vater gekehrt sein, durch den Sohn im hl. Geist.

Corporis (organici) unitas, membrorum pluralitas (und unicitas), eorum actionum diversitas. — (Die unicitas membri ist in proportione universalitatis (Gemeinsamung) ejus actionis.)

Res divinae sunt procul a nostra ratione, non secundum se, cum sint maxime cognoscibiles, sed propter defectum intellectus nostri. —

Benedicere i. e. bonum dicere (sicut maledicere malum dicere), 1) enuntiando, 2) imperando; sic benedicere per autoritatem est proprium Dei, cujus imperio bonum ad creaturas derivatur (oder per ministros &c.), 3) optando bonum pro alio precari.

Eandem caritatem habentes unanimes, id ipsum sentientes. Duplex autem scientia. Una, quae pertinet ad judicium intellectus circa speculabilia (v. circa considerationes geometricas, naturales &c.) in quibus dissentire non repugnat amicitiae vel caritati, quia caritas in voluntate est. Hujusmodi autem judicia non proveniunt ex voluntate carnis, sed ex necessitate rationis. Alia vero sententia pertinet ad judicium rationis circa agenda, et in talibus (quia talis dissensio voluntatis contrarietatem habet) dissensio amicitiae contrariatur et quia fides non solum est speculativa, sed etiam practica, (inquantum per dilectionem operatur, ideo etiam a recta fide dissentire caritati est contrarium). (Gegen den flachen Toleranzbegriff.)

Inter superbos semper jurgia sunt. (Superbia *primum* impedimentum concordiae; *secundum*, praesumptio sapientiae; *tertium*, non abstinere a retributione malorum et coram hominibus bona providere.)

Interim autem, dum corruptibilem carnem gerimus, oportet nos dominis carnalibus subjacere. — Potestatibus sublimioribus, ut ratione sublimitatis *officii* ejus subjiciamur, etiam si sint mali.

Regia potestas, vel cujuscunque dignitatis potest considerari ad tria: uno modo quantum ad ipsam potestatem (per quam reges regnant); alio modo quantum ad modum adipiscendi potestatem (a Deo vel non). Tertio modo ad usum (a Deo vel non). — *Ipsa potestas,* qua peccatur, a Deo est, eadem nempe, qua recte agitur. Quod in bonum ordinetur a Deo, quod in peccatum, ex defectu creaturae.

Duplex ordo a Deo in suis effectibus institutus; 1) quo omnia ordinantur in Ipsum; 2) quo effectus divini ordinantur ad invicem.

Das Essen des Fleisches nach der Sündfluth fällt nicht mit dem Thieropfer zusammen, weil dieses schon bei Adam war.

Si ego *Pater*, ubi est *honor (gloria)* meus? (Si *dominus*, ubi *timor.*) Wahrhaft verehrt konnte Gott nur seit Christus (Sohnwerdung des Menschen) werden.

Nomen significat rei substantiam (esse, ist).

Omnia subjecit Christo non solum inquantum est Deus, cui ab aeterno subjecta sunt, sed etiam humanitati. Origenes deutete diese Subjection auf Theilnahme an seinem Heile (z. B. auch der Bösen).

Corpus est plenitudo animae, quia sine illo anima non posset omnes operationes suas implere seu exercere. (So die Kirche zu Christus als Haupt.) (So ist die natura non intelligens plenitudo naturarum spiritualium.)

Quando amor causat bonitatem in dilecto, tunc est amor procedens ex misericordia. Amor autem, quo Deus amat nos, causat in nobis bonitatem et ideo misericordia ponitur hic, quasi radix amoris divini. Isaias 63. Schon Plato nennt die Liebe als descendens die Tochter des Mitleids.

Dieses gilt selbst suo modo für die niedrigste Geschlechtsliebe, insofern die Befriedigung des Triebes wechselseitige Hilfe ist.

Ad Ephesios.

Deus nullo exteriori a se bono (noch minder malo) indiget, et ideo, cum dicitur, quod Deus vult et facit omnia propter bonitatem suam, non intelligitur, quod faciat aliquid propter bonitatem

sibi communicandam, sed propter bonitatem in alios diffundendam. (Göttlicher Character der nur gebenden Liebe.)

Praedestinationis divinae voluntas Dei causa est, et divinae voluntatis praedestinantis divina bonitas communicanda filiis (creaturis).

Illos, quos ab aeterno in se ipso dilexit, in *tempore prout sunt in naturis propriis* (Schiedlichkeit der Natur bei J. Böhme) gratificat, et illud quidem, quod ab aeterno est, factum non est, quod vero in tempore est, fieri (per verbum) dicitur.

Nos a Deo diligimur, sed non propter nos ipsos, sed in eo, qui per se ipsum dilectus est. Patri (inquantum sumus ei similes). Dieser Conformation dem Sohne entspricht die Vollendung der Creatur.

Caritas a spiritu sancto est. (Theilhaft sein seiner als Liebe.)

Quae uniuntur, oportet uniri in aliquo uno. (Dasselbe gilt von Entzweiung.)

Quia sunt simul toti configurati trinitati, patri *ad* quem, filio, *per* quem accessum habent, spiritui sancto, *in* quo uno accedunt.

Qui sunt de collegio domus (oeconomico), communicant sibi in actibus privatis; qui sunt de collegio civitatis (politico), communicant sibi in actibus publicis. Pater familias in domo, sicut rex in regno. Collegium fidelium aliquid habet de domo et aliquid de civitate. Si fideles considerentur in se, est collegium civitatis, si vero rector civitatis attendatur, est collegium domus.

Materiale fundamentum infimum (in terra), spiritualis aedificii fundamentum autem sublimius (in coelo).

In qualibet aedificii constructione 1) fundatio, 2) constructio, 3) augmentatio, 4) consummatio.

Deus est omnium rerum causa efficiens, sed producit quaedam, quorum ratio potest esse manifesta, illa sc. quae mediantibus causis secundis producit. (Creatio, redemptio.)

Angeli res naturales cognoscunt in verbo (cognitio matutina), et in naturis propriis (cognitio vespertina) — und nur von letzterer Weise meint Thomas, müsse man zugeben, dass auch den Engeln durch die Kirche die Weisheit Gottes offenbar worden. Ausserdem aber gilt dieses auch von jenen Mysterien, welche keine

Creatur, auch die Engel nicht, weder in Gott, noch in sich, sondern secundum in effectibus explicantur. (Dieses ist auch Jacob Böhme's Meinung, welcher sagt, dass durch die Incarnation diese Wunder wesentlich (in's Element gesetzt) und hiemit auch den Engeln fasslich worden, welches sie nemlich in dem nicht Fleisch- (wesentlich-) wordenen Worte nicht konnten.)

Sicut domus, quae est in mente artificis vel conceptu de domo facienda, *nullus* scire potest, quamdiu latet in mente, nisi solum ille, qui illabitur animabus sc. Deus. Hier eine absolute Grenze der Creaturerkenntniss. Sollte nicht die erste innere Aussprache (Spiegelung in Phantasie) andern Geistern schon unmittelbar sichtbar sein? Sed postquam conceptus ita est in effectu extrinseco explicatus — sic edicetur de domo prius latente in mente artificis, aliquis non *per* domum, sed *in* domo. (In diesem Sinne sagt Paulus, dass der Mensch nicht durch die Creatur, sondern in ihr (durch Gott) den Schöpfer kennt.)

Si non solum qui dat potentiam vitae, pater est ejus, cui dat, sed qui dat actum vitae, ille etiam pater dici potest. Quicunque ergo inducit aliquem ad aliquem actum vitae (ad bene intelligendum, colendum, operandum) pater ejus dici potest. Auf solche Weise ist ein Engel der Vater des andern, wie der Meister der des Schülers.

Nisi credideritis, non intelligetis (fides inchoatio futurae cognitionis). Christus sagt, das ist das ewige Leben und Seligkeit, dass wir Gott erkennen, nicht, dass wir bloss an ihn glauben. Oportet enim secundum fidem et caritatem, ut corroboremini, ut possitis comprehendere, ubi sciendum, quod comprehendere quandoque ponitur pro includere (tunc comprehendens continet in se totaliter comprehensum); quandoque pro apprehendere et tunc dicit remotionem distantiae et insinuat propinquitatem.

Deus erat in Christo mundum (d. h. spiritum (coelum), et naturam (terram) sibi reconcilians.

Ex vi cognitionis homo inducitur ad magis diligendum, quia quanto Deus magis cognoscitur, tanto et magis diligitur.

Die Einigkeit der Societät hindere 1) der Stolz, unus superbus vult aliis praeesse et alius superbus non vult subesse; 2) Zorn; 3) Ungeduld; 4) unordentlicher Eifer. — In qualibet civitate ut sit una quatuor debent esse communia sc. unus gubernator, una lex, eadem insignia (sacramenta) et idem finis. (Filius ducit nos ad patrem.) Fides sumitur pro ipsa re credita et quandoque pro habitu fidei, quo creditur in corde.

Pater est fontale principium divinitatis et omnes creaturas excellit; filius est sapientia (nata, gefasste Weisheit bei J. Böhme) attingens a fine usque ad finem fortiter, spiritus sanctus replens orbem terrarum.

Sancti in captivitate diaboli detinebantur, quasi captivi in lymbo. Quia descendit primum in inferiores partes terrae — ad inferos — hier tellurisch?

Non ascendit nisi descendens, non descendit, nisi ascendens; (auch im schlimmen Fall, Hoffarth vor Fall; im Guten Demuth, Erhabenheit).

In homine est 1) primum, ratio judicans de particularibus agendis (sensus est vis apprehensiva, per quam judicamus *singularia;* eben darum untrennbar von Erkenntniss); 2) intellectus universalium principiorum, qui est *συνδήρεσις*. *Tertio* lex divina, seu Deus. — Die erste soll von der zweiten, diese von der dritten ordinirt werden.

Non ex passionibus peccare, sed ex inclinatione, welch letzteres als freie Lust schlimmer; Geselle, Mitwirker.

Homo vetus tam interior, quam exterior.

Nur wenn das gute Princip innewohnt, präcipitirt sich das Böse in der äussern.

In nobis praeter mentem alius spiritus est, qui et in brutis — (mens spiritualis fieri debet).

Nisi in praesenti spiritus renovetur, nunquam corpus innovabitur. —

Nunquam perficietur natura humana (omnis natura seu creatura) nisi in conjunctione ad Deum. (Diese conjunctio ist, also mit dem ersten Urstand der Creatur nicht geschehen, viel minder im Abfall.)

Nur den Geiz vergleicht Paulus mit Idolatrie. Idolatrare est aliquid exterius indebite colere. In aliis autem peccatis ponitur finis in interioribus, quasi in propria exsultatione, sed qui in divitiis finem ponit, ponit in eis finem, ut in re exteriori, sicut idololatro.

Deus se aliter fruitur et nos Eo, quia Deus se ipso perfecte fruitur, quia se ipsum perfecte cognoscit et totaliter diligit, quantum cognoscibilis et diligibilis est, non autem sic nos; quia licet ipsum perfecte cognoscamus in Patria, et per consequens diligamus, quia aliquid simplex attingit, ipsum totum cognoscit, etsi non totaliter, sicut lux solis, si esset punctalis hominis oculus, ipsam totam, non totaliter apprehenderet, oculus aquilae totaliter. Sic Deum perfecte, sed non totaliter in Patria.

Opera (carnis) infructuosa, non nisi momentaneam delectationem habentia (und bleibenden Verlust).

Quantum aliquis magis afficitur ad Deum et ipsum cognoscit, tantum videt eum majorem et se minorem, immo prope nihil in comparatione ad Deum. (Er hört aber darum nicht auf, sich zu sehen und von Gott zu unterscheiden.)

2.

Randglossen

zu Schriften

von

J. H. Schubert, Justinus Kerner, Heinrich Werner, C. Jos. Hieron. Windischmann, Joseph de Maistre, Carl Daub, einem ungenannten württemberger Theosophen, **Alcuin**, dem Verfasser der deutschen Theologie.

2.

Randglossen.

Die Symbolik des Traumes, von Schubert.

Bamberg, Kunz, 1821. 2. Aufl.

S. 8. Wenn mehrere dasselbe sehen, empfinden, fühlen &c., so ist nicht dasselbe vielemal, sondern in Vielen nur dasselbe Eine.

S. 24. Gefühl verhält sich zu Empfindung, wie Totalität, oder Substanz zur einzelnen Qualität.

S. 35. Rückweisung auf die primitive Natur und das ehemalige wie dermalige Verhalten des Menschen zu ihr. Diese Natur muss dermalen Gott dem Menschen manifestiren, den er ihr manifestiren sollte.

S. 37. Wort (im engereren Sinne) ist Thun ohne That, Schrift That ohne Thun.

Hervorbringend, nicht hervorgebrachtes Wort, das spricht und nicht gesprochen = Gott; das gesprochen und spricht = Geist; das gesprochen und nicht spricht = Natur.

S. 38. In jeder Aeusserung (z. B. Kunstbildung) ist ein Aussersichtreten, um zu sich zu kommen. Nur der Vater kennt den Sohn, nur dieser jenen.

Auch die Seele hatte ursprünglich das naturschaffende Wort, — bildende Kunst.

Was den Traum macht, macht auch die Erfüllung.

S. 42. Indem das Allsehende immer ein anderes sieht, thut &c., sieht und thut es immer dasselbe.

Weil nur der Sprechende hört, so ist das Wort nur Spontanem gegeben.

Subject ist subjicirend, nicht subjicirtes, der Region der Einheit entsetzend; Hemmung ersterer ist Object, also selbst Subjicirendes.

S. 44. „Der Anblick einer hohen Gebirgsgegend, das Wehen der Abendröthe“ — ces lieux peu soulies par les hommes.

Die primitive Natur verhält sich zu der jetzigen als nature-esprit, wie der homme-esprit zum homme-matière.

S. 45. Wenn das Lesen, Hören, Sehen drei Stufen der Nähe (Totalität der Gegenwart) bezeichnen, so zeigt sich hier ein Doppelsinn, da im Wort der Geistmensch mir wirklich näher tritt, als im äussern Sehen, aber eben darum muss es ein Schauen geben, welches noch tiefer als das Wort. Aber das Höchste ist unsichtig. —

S. 46. Alles Beschauen ist Ruhen — wie thöricht also, zu ihr (der ruhigen Beschauung) ohne durchs Thun der sechs Werktage kommen zu wollen. Von dieser Ruhe (Gedanke) geht die Bewegung aus und in sie zurück. Die gelungene Action vermittelt also die Unruhe des Wollens mit der Ruhe des Gedankens.

S. 67. Aether gleich der Luft bei St. Martin.

S. 68. Primitive Natur bis Fall des Menschen, secondäre bis Sündfluth, troisieme nach dieser.

S. 71. Mit der intensiven Entwicklung des guten Lebens muss sich auch das Böse mehr entwickeln.

S. 72. Indifferenz als Mitte zweier Differenzen zu fassen. —

Leben ist Durchdringung des Festen und Flüssigen.

S. 73. Nicht die unentwickelte, sondern die durch Differenz durchgeführte Indifferenz der Geschlechter gibt die Androgyne. Jene Differenz (des Geschlechts) ist also als eine Entwicklungskrankheit zu betrachten.

Nur der Tod des Individuums macht die Fortpflanzung (die numerische) nöthig.

Auf ähnliche Weise hätte der nichtgefallne Mensch als Baum sich verzweiget, nicht in einzelnen Bäumen.

S. 74. Fortpflanzung ohne Geschlechtstrennung in mehreren Individuen.

S. 75. Pflanzen sie (die Menschen) sich fort, weil sie sterben, oder sterben sie, weil sie sich fortpflanzen?

S. 79. Dem Individuum dient das Element, insoferne jenes diesem dient.

Der Dualismus des Zeitlichen lässt die Entwickelung des Lebens ohne die des Todes zu.

S. 81. Eben diese Unvollkommenheit der Entwickelung ist die Unschuld, die aber keine Tugend.

S. 82. Im Wasser wird kein Gold bewährt.

S. 83. Man kann das Nebeneinander durchs Nacheinander oder umgekehrt dieses durch jenes construiren.

S. 84. Hätte sich der Mensch ferner von der Natur gehalten, erschiene sie ihm minder gross.

S. 87. Nur das Ganze (der Absolute) lebt, alles Einzelne nur im Verhältnisse seiner Näherung zum Ganzen, also in Ekstase aus seiner Einzelheit.

S. 88. Jeder materielle Genuss geht (als Hunger) auf wechselseitig Aufheben (Aufspeisen) des Objects.

S. 95. Troisieme nature. — Apokalyptische Insecten.

S. 98. Jedes Wort geht aus bestimmter Gestaltung (Fassung — Schrift?) hervor, und pflanzt diese fort (schreibt — chladnische Klangfiguren).

S. 101. „Missbrauch des Gewissens durch fremdartige Mächte.“ Darum ist dieses Gewissen (privat judgement) allein nicht mehr genügend.

S. 105. Gewisse Desorganisationen bedingen die Einwirkung von Dämonen. —

S. 110. Vorstellung erregt das Verlangen.

Der Mensch verlor und verliert sein Herz an Dinge, die keines haben. Il a laissé (sagt St. Martin) se separer (et senfermer) son amour, d. h. ein Missbrauch des Liebevermögens arretirt dieses. Organ (Mitwirkendes) wird zum Werkzeug, dieses zu jenem. —

S. 132. Entwicklungsmomente der Erde bis zur Menschengestalt. —

S. 134. Das Wort, sagt St. Martin, erstirbt (verstummt) an dieser Natur.

Hatte der Urmensch nicht das schaffende Wort in sich?

S. 135. Auch die ursprüngliche Natur war doch nur unter dem Menschen, der noch einer unmittelbaren Manifestation genoss.

S. 140. Was dermalen Substanz, soll Figur werden.

S. 141. Prosa ist Uebergang von einer (falschen) Poesie zur andern (wahren).

S. 149. Odem bewegt erst das Fluidum (Blut), Geist die Seele.

S. 150. Wenn die Mutter sich den entzweiten verbirgt, den geeinten (in Clairvoyence) sich offenbart, so muss alle Clairvoyence sich in einem Ternar offenbaren.

Dualismus oder Zwietracht von Geist und Seele.

S. 151. Deux actions une (St. Martin — sensation), zwei-eins, nicht zwei und eins, so drei-eins.

Licht, leicht, lüften, lichten.

S. 152. „Das Thier bestehet aus Seele und Leib, der Mensch aber ist Geist, Seele und Leib zugleich.“ Das heisst wohl: der Geist ist dem Thiere (Seele) nicht inwohnend, aber der Geist treibt auch das Thier. —

Auch der leuchtende Körper ist Ternar (Anwendung auf Clairvoyence.) —

Sollte wohl Leuchten (ein Sichtbarmachender) ohne einen Sehenden (Auge) sein?

S. 153. Licht verbindet sich mit Licht. Auge mit Auge.

Hier eine nicht übliche Destinction, dass nemlich Ein und dasselbe nach oben empfangend Geist, nach unten Seele heisst. Wie heisst denn jenes Eine Mittlere?

S. 155. Was mir vorgestellt ist, ist noch nicht in mir.

S. 156. Jedes Einzelne unterschieden von jedem andern Einzelnen und dem Einen (Centrum) ist insofern immer ausser beiden, aber anders ist das Einzelne ausser dem Einen, wenn es nicht in ihm befasst, anders, wenn es ihm eingekehrt ist, und dieses doppelte Verhalten zum Einen bestimmt jenes zum Einzelnen.

S. 161. Sans le corps nous serions tombé plus bas.

S. 166. Nicht das empfindende (vorstellende) Princip, sondern das fühlende ist das seelische.

S. 168. Wenn der Mensch durch den Fall in die Natur materialisirt ward, so muss er entbunden von der Natur in sein ursprünglich freies Verhalten zu ihr (theilweise) treten, — und dieses ist wohl der Zustand der Ekstase. — Aber in böser Ekstase musste er mehr unter diese Natur gefallen sich zeigen. Erster Zustand erweiset sich auch durch die innigere Verbindung der drei Elemente des Menschen, die erst nur componirt, itzt eins werden. — So wie übrigens der Mensch naturfrei, vernimmt er wieder unmittelbar das Göttliche, so wie er, insoferne er unter der Natur, das Böse vernimmt.

S. 171. Sagt man, der Mensch hat einen Leib, eine Seele, einen Geist, oder ist er alle diese drei, — wie Gott Vater, Sohn, Geist ist? Die Corruption liegt bloss in der Weise des Zusammenseins. Ist nicht die Geistseele von der Thierseele zu unterscheiden? —

S. 176. Die Somnambule zeigt sich (in der Regel) leidenschaftloser, so wie sie leiblichen Schmerz und Lust nicht fühlet, nur weiss.

S. 178. Nur durch das Medium der ganzen Weltbeziehung ist der Uebergang von einzelner Leibbeziehung zur Geisterwelt möglich.

S. 179. Der innere Sinn ist eben so gut äusserer (weil Aeusseres vernehmender) Sinn, und nur darum innerer, weil er als central von allen vereinzelten äusseren abgekehrt ist.

„Durch die Gegend der Herzgrube wird ein dorthin gelegter Brief &c. gelesen." Keineswegs immer.

S. 180. Das leibliche Erkennen und Wirken der Somnambule haftet (als einer übrigens Abgeschiedenen) nur noch an jenem Organ (der Herzgrube), dem sie zuletzt entstirbt.

S. 181, Im wachen Zustande kann der Geistmensch nur mit dem Körper denken &c., im Traume und somnambulistischen ist er dieser Bedingung zum Theil enthoben; darum kann er aber dieses letzte freie Wirken, sobald er wieder sein gebundenes antritt, mit diesem nicht mehr in Contact bringen.

S. 183. Auch éine Individualität kann hintereinander und auf einmal mehreren Personen dienen.

S. 185. Die wache Erinnerung des Traumes ist doch dieser nicht.

S. 187. Der mit Kettenstrafe belegte Züchtling kann nicht gehen, ohne dass seine Fusskugeln sich mit ihm bewegen, woraus aber nicht folgt, dass die Bewegung von diesen ausgeht.

Durch eine bestimmte Organisation ist die Einwirkung guter, durch eine bestimmte Desorganisation die böser Kräfte (Agentien) bedungen. — Diese bösen Kräfte sind nicht die Seele, sondern Functionen ihrer Leibbildung.

Das Gesetz der Bindung an die Materie trifft die Dämonen mehr als die Menschen.

S. 189. Jedes Laster im Princip Wahnsinn.

S. 190. Jede Substanzirung (Beleibung) ist Bindung des Abimirenden.

S. 191. Wahnsinnige stellen sich gescheidt, wie sich der Bösewicht gut stellt.

S. 192. Subjectivität der Hölle, Zusichselberkommen.

S. 195. Die Naturfunction ist in, wie ausser uns die böse Action latent haltend.

Die bildende Seele ist der Kerkermeister, nicht der Gefangene.

S. 198. Das gegen sein Princip empörte Organ muss als Werkzeug dienen; aber noch tiefer ist das unters Werkzeug gefallene. —

Hoffart und Niederträchtigkeit sind stets beisammen.

S. 200. Substanzirendes (Aliment), Desubstanzirtes (Excrement).

Wo die Bindung wurzelt, muss auch die Entbindung sich zuerst spüren.

S. 209. Doppelte Bewusstseins-Continuität.

Das ausgeschiedene Blut kann als verdorben die Basis der bösen Action gewesen sein. — In andern Fällen wird selbes eine solche (böse oder gute) Actionen attrahirende Basis erst im Ausscheiden (Verschütten); im letztern Falle wirkt die gute Action auf mich durch Sympathie, indem sie auf mein eigen (Beschneidung), oder gutartiger (gesegneter) Thiere Blut, was vergossen, wirkt.

S. 216. Der unsterbliche Geistmensch ist dermalen von dreien niedrigern, dem siderischen Geist, der Thierseele und dem Elementarleib abhängig.

S. 221. Es gibt also auch ein somatisch Centrum für den Geist-Menschen; denn der höhere Gravitationspunct ist an den niedrigern gebunden.

S. 223. Sous l'ordre vrai la connaissance et la jouissance coincident.

S. 226. Jede Verbindung mit Höherem oder Tieferem tritt nur durch Losmachen vom einzelnen Körper und Freiwerden des Materiegeistes ein. Dagegen behauptet St. Martin, dass die Bindung an den Körper wohlthätig wirkt.

S. 227. Materielles Genussbedürfniss Abends. —

S. 232. Genuss ist realisirte Erkenntniss.

Fleischliche Vermischung — Schlaf; congressus cum spiritu mundi. —

S. 234. Hass und Liebe verstehen sich.

S. 237. Diese Vergeistigung (des Gangliensystems) im guten und bösen Sinne ist eben das Wesen des Somnambulismus.

S. 239. „Wir haben im Vorhergehenden zugegeben, dass die ganze Region unserer Gefühle von zweideutiger Natur sei“; eigentlich dreideutig, weil so unser Wesen (himmlisch, teuflisch, irdisch).

S. 239. „Ein leicht getäuschtes Gemüth hält sein unbefriedigtes Sehnen für eine Liebe höherer und göttlicher Art“, das Lügenthema aller schlechten Poesie.

S. 245. „Wer einen schlechten Magen hat, hat auch ein gutes Herz. Mein Freund meinte hiemit das, was die Leute so gewöhnlich ein gutes Herz nennen.“ Er hat damit noch mehr sagen wollen —; denn absolut Böses vergiftet auch den Magen.

Es ist was anders, von einem bösen Geiste befreit, oder selbst ein guter zu werden.

S. 247. Die Befreiung des Gebundenen beweiset den Befreier.

S. 248. Einseitig nennt man den Rapport oder die Beziehung aller Gestirne Anziehung.

S. 248. Wenn du den Menschen, den du siehst, nicht höher achten kannst als dich, wie Gott, den du nicht siehst?

S. 255. Viele Menschen würden Christen werden, wenn ihre Tugend sie nicht daran hinderte.

S. 258. Auch der Feuerhunger zerstört nur, weil er das sucht, was ihn stillt. — Aufheben des Objects.

S. 262. Gefühl geht auf Wesen; ist also Cubus (Realisirung), Anfang und Ende.

Gefühl ist tiefer als Wille, dem Gedanken entsprechend; aber ohne Gefühl ist nie ein Wille.

S. 263. „Das Urbild jener (unmaterialisirten) Natur, die uns noch jetzt, gleichsam ein Schatten der ursprünglichen umgibt, war nach dem Vorhergehenden das vermittelnde Organ zwischen Gott und dem Menschen;" nicht doch! — denn der Mensch stand über dieser Natur, und war ihr Organ Gottes, sie war Werkzeug.

S. 265. Nicht der (satanische) Hochmuth, sondern die Niederträchtigkeit hat den Menschen (als Organ) der Region des Werkzeugs (der Natur) subjicirt, obschon er hiemit auch sofort der Hoffart zugänglich geworden — und Niederträchtigkeit gegen diese Natur mit Hoffart gegen die höhere göttliche nun sich paarten.

S. 267. Das Christenthum fing mit dem Fall Adams an.

S. 268. Das Offenerhalten des Zugangs von oben und Oeffnen Zweck und Sinn alles Cultus, Opfers &c.

Die Seherin von Prevorst von Justinus Kerner.

Stuttgart und Tübingen 1829.

Ich preise dich, Vater Himmels und der Erden, dass du solches verborgen den Weisen uud Klugen, und hast es offenbart den Unmündigen. Lucas 10. 21.

Zu diesem von Kerner gewählten Motto schrieb Baader: Sie haben Mose und die die Propheten, glauben sie diesen nicht,

so werden sie auch nicht glauben, wenn die Todten ihnen auferständen.

S. 1. „Wie jeder Mensch, der entfernt vom Treiben des äusseren Lebens nur etwas in seinem Innern einkehrt, wirst auch du, lieber Leser, fühlen, dass in diesem ein ganz anderes dem Aeusseren meist widersprechendes Leben ist.“ — Hier Inneres und Aeusseres zweideutig gefasst, sowie das Gefühl; — dieses geht (wie Wesen) auf Subject und Object zusammen und entfaltet sich wieder in selbes. — Hier wird das Innere nur als gut genommen, da es doch auch böses Inneres gibt, d. h. was ein anderes Aeusseres will. — Widerstreit zweier Inneren und Aeusseren. —

S. 5. Die Liebe, sagt J. Böhme, gründet tiefer als die Gerechtigkeit.

S. 16. Der Geist kommt aus der Seele, wie Licht aus dem Feuer; darum inficirt sie ihn.

S. 19. Der Nervengeist (Astralgeist) vicariirt für den entseelten Leib, Seele und Geist.

S. 20. Der Teufel schläft nicht; has murderd shleep bei Macbeth.

Centrales Schauen, was zertrümmert in Stückwerk ging (wie Paulus sagt).

S. 21. Immer wird hier das innere (Geist-) Leben als bloss gutes genommen.

S. 40. Besessenheit mit einem feindlichen Nervengeist.

S. 52. Das Herzleben wird für Bauchleben (nach der Ganglientheorie) genommen.

Nur den durch eine schlechte Theorie verstockten Arzt erhörte sie nicht.

S. 53. Körperfrei ist der Körperlichleidende doch minder, als der Gesunde.

S. 55. Was der Mensch in sich fühlt, will er sehen, obschon der Mensch manches fühlt, was er nicht sieht, und sieht, was er nicht fühlt.

In Ermangelung des eigenen hörigen Nervengeistes Leihen eines fremden, oder im Unvermögen der leiblichen Fixirung eigenen Nervengeistes.

S. 57. Das Auge, durch welches ich sehe, sehe ich nicht; trete ich aber als sehend in ein anderes Auge, so wird mir jenes zum Gesehenen.

Die Nichtgehörigkeit des eigenen Nervengeistes der Seele subjicirt ihn anderen Potenzen.

Da sie nicht mehr durch oder mittels ihres Leibes sah, so sah sie ihn (als Object).

S. 61. Geist zieht in jeder Region der Seele Leib an. Die Region, in welche die Seele eingeht, besitzt sie inwendig im Geistbild, und befasst sie äusserlich als Leib.

S. 64. „Siderische Wirkung“; besseres Wort als tellurisch, aber noch besser: Tinctur.

Thales nennt die electrische Kraft Seele.

S. 66. Mehr ist Natur, minder Materie oder minder oxydirte Natur.

S. 67. Chemisch tiefere Natur der Metalle und Edelsteine.

S. 69. Versteinernde Kraft des Steins.

Vicariiren der Krämpfe und des magnetischen Zustandes.

Schlafwachen ist Gehirnschlafen.

Katalepsie Gegentheil vom magnetischen Zustand.

S. 70. Kaltes Licht, finstere Hitze.

S. 74. Wenn ich im Wünschelruthe- oder Pendel-halten auf eigene Bewegung verzichte, so öffne ich mich der Einwirkung eines anderen Movens; aber dasselbe geschieht beim Punktiren, Loos-werfen &c., wo immer der Glaube eines solchen agens stattfindet.

S. 75. Convulsionen als Conflict des Gehirnlebens mit dem magnetischen des Nervengeistes.

S. 81. Leuchtend, tönend, duftend, schmeck- und fühlbar gibt sich das Object als dasselbe, und die Berührung war hinreichend, alle ihre Sinne zu afficiren.

S. 95. Hier überall nicht Entkörperung, sondern Verklärung des Körpers.

Schwere, Steife, unbeweglich machend, Tod der Gliederbewegung.

S. 96. Nicht nur war die Somnambule leicht, sondern sie machte leicht.

S. 138. Der Mensch (jede lebendige Creatur) ist selber innerlich eine Sonnenuhr und Planetarium nach J. Böhme.

S. 140. Unsere Philosophen wollen kein anderes Sichtbares, als ein Blindes.

S. 140. Wie die Sonne, ist das Auge der allein offene Punct.

S. 142. Wird der Mensch hier selbst Geist, oder wird er des Schauens eines anderen Geistes theilhaft?

S. 143. Gefühl, Centralsinn, in dem alle zusammengehen.

Hier ein Eingerücktsein in einem ubiquen Auge.

S. 153. In die Herzgrube setzt J. Böhme (und Paracelsus) das Geistbild.

S. 154. Geistererscheinung nur Störung der normalen Geistergemeinschaft; nur in höchster Clairvoyance Ausnahme und concentrische Deckung.

S. 158. Im zweiten Gesicht thut ein Mensch, was sonst Geister als inficirend thun, oder es ist ein Geist, in dem seiner sieht. —

Bindung (der Gesichte) an Leichname, Schätze, Geräthe, Gebäude. —

Wie es dasselbe Glas (Kiesel) war, was durch Blick, Ton, Geruch, Gefühl nur sich (ihre eigene Beschaffenheit) mittheilte, so ist es derselbe Mensch, der sich geistig, seelisch und leiblich manifestirt, oder schaut das Herausgehen &c. ist also relativ auf die drei Seinsweisen als ihre Scheidung zu nehmen, wobei doch immer (wie bei der magnetisirten Person) die vicariirende Hilfe eines andern Wesens (Geistes) nöthig ist.

S. 166. Dass der Frau H. vor dem Tode ihres Vaters ungewöhnlicher Weise ein mit einem Tuche bedeckter Sarg erschien, und sie nicht die Leiche selbst sah, erkläre ich mir damit, dass ihr der Anblick des Vaters als Leiche im wahren Zustande aus Schonung nicht werden sollte; was abermal die Intelligenz und Vorsorge des das Bild projicirenden Geistes beweiset.

S. 197. Wie die ungebundene Tinctur ein Spiegel aller Naturstoffe, so aller Organismen.

S. 210. Die Seele denkt mit dem kleinen Gehirne.

S. 223. Spaltung des Bewusstseins in mehrere Persönlichkeiten. Der Geist sieht, leuchtet, die Seele hört: loquere, ut videam te.

S. 249. Eigentlich sollte das Herz kopf- wie bauchfrei sein.

S. 251. Der Geist zieht der Seele den Leib an, determinirt sie hiezu.

S. 259. Obschon der Geist im Lebenskreise sitzt, so sieht er in dessen Centrum doch nur vom Centrum des Sonnenkreises aus. —

S. 265. Kein Geist ohne Schauen, kein Schauen ohne Geist.

S. 265. Sprechen ist gefasstes aufgehobenes Schauen.

„Die Seherin setzte um diesen Ring als wäre er zugleich, Repräsentant des Gangliensystems, auch ihren magnetischen Instinct“. Wie also können Kerner und Eschenmeier das Gangliensystem das Organ des Geistes nennen?

S. 279. Alle Figur ist in sich kehrende Bewegung.

Identität des Geistes und der Seele: Gedanke, Text zur Musik, Hören und Lesen eines.

S. 280. Der Geist bringt das Abbild in die Seele, welches sie (leiblich) nachbildet.

S. 281. Zahl ist Werth in Bezug auf die Einheit.

S. 282. Denken und Wissen müssen wieder in Fühlen und Anschauen gehen.

S. 284. Der ewige Aetherleib muss von dem zerstörten siderischen unterschieden werden. Beide Aetherleiber sind aber nur plastische Ideen und bedürfen des Elements (z. B. der Luft).

S. 287. Das eigentliche Centrum der drei (Geist, Seele, Leib) ist die Person, als Einheit (s. Proclus).

S. 291. Nervengeist ist die plastische Idee des Leibes, sei es nur die vergängliche siderische, sei es die ewige.

S. 295. Gerade aus der tiefsten Concentration geht die weiteste Ausbreitung aus.

S. 296. „Im magnetischen Wachen ist der Mensch nach Aussen gebunden, aber desto mehr frei, um in seine innere Tiefe einzudringen“ — ganz falsch! Denn eben durch dieses Vertiefen gewinnt er die Macht des wahren Ausganges.

S. 302. „In dem Centrum des Sonnenkreises, wenn es dem Geiste gelingt, aus seinem Centrum sich dahin zu versetzen, schaut der Mensch die Welt, in der er ist“; die Erde und der Mensch sind demselben Centrum entfallen.

S. 303. Proklus gibt dem Geiste als Hauptfunction die Gestaltung.

S. 308. Wenn man die Ueberzeugung Gewissheit heisst, so hat der Glaube, das Wissen, das centrale und distincte Schauen jedes seine Gewissheit, und wenn das Wissen nur das Streben nach dem letzten Schauen ist, so schaue ich zwar nicht, was ich nur glaube und nur weiss, aber beide letztere können sich nicht widerstreiten, weil sie beide das Streben haben, sich im Schauen zu vollenden.

Schauen verhält sich zum Glauben, wie Geist zur Seele. —

S. 310. Das Thun ist eben das Standpunktgewinnen des Schauens.

S. 318. „Lebensrad (τροχὸς γενέσεος)“. Alle Kreisbewegung nur durch schiefen Anstoss; die sich diametral treffende Expansiv- und Condensiv-Kraft gäben keine Rotation.

S. 319. Alle Zeitconsumtion ist destructiv.

S. 321. Unter Nervenschwäche versteht man die schwache Bindung des Nervengeistes.

Zweiter Band.

S. 5. Der Mensch war und wird nie blos Geist, wie Engel.

S. 7. J. Böhme nennt die Tinctur Enveloppe der Seele; Tinctur idea formatrix des Auferstehungsleibes.

S. 8. Die Concentration d. h. Befreiung des Astralgeistes vom irdischen Leibe erhebt ihn zum Spiegel und Mitwirker des universellen.

S. 8. Ist jedes Licht was anders als Auge? actives Auge, Zunge, Ohr.

Die Luft ist nicht der universelle Nervengeist, sondern nur Leib der Tinctur.

S. 18. „Frau H. ist das Leben im Gehirne das Verstandesleben und das Leben auf der Herzgrube das Gefühlsleben"; als ob dieses Gefühlsleben unverständig und jenes Verstandesleben ganz ohne Gefühl wäre.

S. 19. Wenn der Blick des Auges in ein Auge hier Clairvoyance weckte, so fragt sich's, ob der Blick in Erzspiegel nicht eben nur in jenes universelle Auge blickt? oder ist es ein Geist?

S. 22. Das bloss irdische Wissen schadet Nichts.

S. 23. Christus sagt: „ich bin die Wahrheit"; die Wahrheit ist aber Wissbares, also auch die Gewissheit.

S. 30. Die Luft allein ist offen, sagt St. Martin; übrigens sind ja alle Elemente immateriell.

S. 35. Nicht im Gehirne, sondern in der Cardia ist Sonnenleben als Centrum.

S. 36. Fortgesetzte Gemeinschaft aller Abgeschiedenen mit den Lebenden zu einem Werk.

S. 46. Es sind zu unterscheiden: 1) das innere Geistbild, 2) der Nervengeist als idea formatrix, 3) der Lichtleib.

In der unerfüllten Begierde ist die Figur des Erstrebten.

Geist ist εἶδος.

S. 54. Das Hörbare weiter und mehr herausgehend als Sehen.

Die Centralsprache, die ich höre, determinirt mich zur eigenen Sprache, in der ich dann jene höre.

S. 63. Determination der Naturpotenzen durch die Imagination.

Abends sagte der Geist zu ihr: „Du hast es (das Abendmal) auch für mich genommen". Seelenmesse.

S. 83. Die arrogante Unwissenheit gibt sich die Miene, als ob sie aus Vernunftgründen a priori wüsste, dass derlei Erscheinungen (der Verstorbenen) unmöglich seien.

S. 102. Alle Geistererscheinungen doppelt; daher guter und böser Geist, wenn auch nicht beide zugleich merklich.

S. 115. Hemmende, wie fördernde Einwirkung eines andern Geistes.

S. 116. Vergiftende (Geister-) Erscheinungen.

Wortgeben ist etwas von sich Geben, Rapport — Verflechtung, — Verpflichtung. —

S. 122. Creativer Wille —; wenn ihr Glauben hättet &c.

S. 129. Fortsetzung der Tag- und Jahrzeit im Hades. —

S. 143. Den besseren Geistern wird es immer schwerer, sich hörbar und sichtbar zu machen, und doch ist ihre Einwirkung um so normaler.

S. 150. Einwirken und Manifestation der Luftgeister im atmosphärischen Process. —

Wolken als erste Gebilde der Constellation.

S. 160. Nach Obigem ist der Geist verhältnissmässig weniger schlimm, als er menschenhafter sich zeigen kann.

S. 171. Auch hier also wird das tausendjährige Reich nicht in diese Welt gesetzt, sondern in den Hades.

S. 172. Sind jene Geister, welche nicht ohne Elementarlicht sichtlich sind, noch niedrigstehende?

S. 180. Begehren, obschon activ und in das Begehrte eingehend, dieses afficirend, geht doch selbes als Reaction (Gegenziehen) vom Begehrten aus und ist ein Streben, diese Affection in sich zu säsiren.

Das Ziehen geht also in das Angezogene und afficirt dieses; Wechselseitigkeit beider; was man an oder in sich zieht, darnach muss man erst langen und es fassen.

Wie das Innere von a das Innere von b, so wird das Innere von b das Innere von a.

Jedes solches (tröstende) Wort kommt aus Liebeaffect, und geht darum zum Herzen.

S. 183. Was dem Einen grau und wolkigt erscheint, das erscheint dem Andern licht und als bestimmte Menschengestalt. Alles ist magisch, sagt J. Böhme.

S. 184. Die Verstorbenen wirken auf die Lebenden gut und schlimm zurück.

„Jetzt, wo ich bei dir bin und du Musik hörest, höre ich sie auch durch dich, nur so hören wir sie, sonst aber nehmen wir an Nichts Antheil, was in der Welt vorgeht.“ Gilt auch für in dieser Welt Lebende in Bezug auf die andere Welt. Swedenborg.

„Wenn mich der gute Geist zur Ruhe bringen will, so widersteht ihm der böse und hält mich bei meinem Geld.“ Dieses also die Ursache, warum sie des Schatzes los werden wollen.

„Die Schwester der Frau H. fühlte, wie sie sich ausdrückte, ohne mit den wirklichen Augen den Geist zu sehen, doch dessen ganze Gestalt;“ dieses Fühlen ist eben das geistige Sehen als Tasten, es muss aber doch ein geistiges Fühlen ohne Sehen geben.

S. 216. Die normale Gemeinschaft mit der Geisterregion Nachts für alle Menschen.

S. 228. „Sie fühle, dass ihre Tochter immer um sie sei.“ — Das Wort Fühlen drückt hier nur die Nichtleiblichkeit des Sinnes aus. In dieser Hinsicht braucht man das Wort innerer Sinn, nicht als ob er nicht eben so gut das Aeussere (Objective) wahrnehmbar machte.

S. 233. Wort ist gefasste Wirkungskraft. Das geschriebene Wort wirkt wie ein Monument. —

S. 255. Vergleichung des Taglebens.

8. 263. Wenn die Persönlichkeit (Ich-Einheit) nur seelisch und geistig, nicht mehr körperlich ist, so hat sie doch den zeitlichen oder ewigen Astralgeist als das dritte oder ihren Leib in der Attraction.

Die Schutzgeister, oder merkwürdige Blicke zweier Seherinnen in die Geisterwelt &c., von Heinrich Werner, der Philosophie Doctor.

Stuttgart und Tübingen, Cotta, 1839.

S. X. Wichtiger, solidärer Verband der Leibeszustände mit dem Geistmenschen.

S. XIII. Nicht die völlige Gesundheit des Magnetiseurs bedingt sein Vermögen.

S. XXIV. Vermengung innerer Objectivität mit äusserer d. h. innerer Subjectobjectivität mit äusserer.

S. XXVII. „Ein solches Verbindungsglied zwischen Leib und Seele ist der Nervengeist,“ doch nicht unterschieden von der Tinctur, welche Seele und Geist verbindet.

S. 1. Geisterfurcht, d. i. Furcht, dass nur eine einzige Apparition wahr wäre.

S. 3. Durch Attraction widersetzen sich die Glieder ihrer Trennung, durch Repulsion ihrer Vermengung oder Nichtunterscheidung.

„„Die Philosophie muss einen Urgrund suchen, der nicht der Idee, sondern der Existenz nach ewig ist.““ — als ob die Idee unexistent, das Existente unreal.

S. 4. Der Glaubende macht sich des Wissens einer Wissensquelle theilhaft; — man muss auch dem Weltgeist glauben, um das Weltwissen (Weltweisheit) zu erlangen.

Der sich selber wissende Mensch weiss sich nicht von selber.

Durch Glauben (Geloben) dem Wissenden werde ich seines Wissens theilhaft.

Ist das Gewissen denn Glauben? — Es ist ein unbeliebiges Wissen seines Gewusstseins. —

Die Erde ist kein Stern.

S. 6. „Da kommen sie immer mit den vorchristlichen Religionen, und finden schon die Lehren der Versöhnung, der In-

carnation, der Opfer und Verwandlungen so genau darin vorgebildet" — nicht nur allein vorgebildet, sondern vorbereitet; denn Christus kam nicht als Deus ex machina. —

S. 7. „Unterschied zwischen Offenbarung und Selbstbewusstsein." Ist denn eins vom anderen trennbar?

„Bis zuletzt die Idee zur absoluten Einheit von Wissen und Sein aufsteigt, und nun als höchste Potenz ihren Culminationspunct erreicht" — als ob sie ihn nicht immer erreichte.

S. 8. „Wenn das Wissen seine Gränze erreicht hat, so tritt der Glaube erst in seine vollen Rechte ein," als ob Wissen und Glaube sich ablöseten.

„Es entsteht jetzt für alles Wissen ein gerade umgekehrter Process." Keineswegs. —

„Der Glaube dringt, nicht bloss speculativ, wie der Begriff, sondern in lebendiger Fülle des Gefühls in den innersten Mittelpunct des Menschen ein;" als ob gefühlsleere Speculation die wahre wäre.

S. 17. Das Selbstbewusstsein ist als wahrhaftes nicht von selber.

„Auf dem Standpuncte der (schlechten) Subjectivität des Geistes, auf welchem das Göttliche in seine Gränzen hineingezogen wird, beschränkt sich das Speculiren über Gott, Welt, Denken und Sein, Erscheinung und letzten Grund derselben nur auf die im Wesen des Menschengeistes liegenden Gesetze, ohne nach dem Urheber dieser Gesetze zu fragen." — Der Mensch verleugnet ja, so gut er kann, die Gesetze.

— „Nur wenn der Forscher, statt von der Erscheinung zum letzten Grunde, von sich zu Gott aufsteigen zu wollen, diesen als Voraussetzung alles Seins und alles Wissens setzt." — Wie kann er Gott setzen, da er sich doch nur gesetzt weiss.

S. 19. Es ist immer eine gegebene, und aufgegebene Erkenntniss Gottes zu unterscheiden.

S. 20. Der dreifaltige Schöpfer kann nur Geschöpfe mit drei Potenzen des Lebens (Leib-, Seelen- und Geistleben) hervorbringen, welche ihnen zu eigen gegeben und ihr normales Verhalten zu den Potenzen des göttlichen Lebens aufgegeben ist.

Ibid. „Frei von den beschränkenden Formen der Zeit und des Raumes, soweit es dem Geschöpfe gebührt, nicht unterthan der Natur und ihren Gesetzen, nicht bedürftig der Beihilfe der Seelenkräfte zu seinem Wirken, steht er (der Geist des Menschen) erhaben über Allem, was zeitlich und sinnlich heisst, in einem reineren höheren Lichte, in welchem er unmittelbar schaut und erkennt, was wahr, schön und gut ist." Falsch! auch Seele und Leib sollen derselben Freiheit theilhaft werden, und der Geist kann es nicht ohne sie.

S. 21. Die Seele schaut durch den Geist, dieser fühlt durch sie.

Ibid. Diese Triplicität (des Wahren, Schönen und Guten) Eschenmayer's ist nicht die Platonische. —

S. 26. „Der Geist als reiner Ausfluss aus Gottes Wesen ist an sich rein geistig, und nur persönlich in Verbindung mit der Seele," ganz falsch.

Ibid. „Zu dieser Ansicht bestimmen mich die Aussagen der Seherin von Prevorst und unserer R., dass die Seele nur eine dem einstigen Vergehen, oder gänzlichen Verwandeln unterworfene Hülle des Geistes sei, die er im vollkommeneren Zustande einst auch ablegen werde." Ganz falsch, wie wäre sie denn éine Potenz der Drei?

S. 27. „Ob nicht in der Mitte der beiden Seelenreviere das Ich des Bewusstseins zu setzen sei?" also hierüber fragt man noch! —

„Die Hauptvermögen der Seele sind Vernunft und Verstand. Dieser nimmt die Eindrücke aus der Sinnenwelt durch den Körper auf, empfindet sie und bildet sie zu Vorstellungen, Begriffen, Urtheilen, Schlüssen und Systemen." Schlechte Psychologie.

S. 31. Phantasie verbindet Geist und Seele. —

S. 33. Eine Tinctur als Band der Drei — wie éine Sophia.

Der Mensch kam in eine Welt, in der das Böse verborgen.

S. 35. Gott die Mitte des Geistes, oder seine Einheit, dieser der Seele, diese des Leibes.

Ibid. Wer dem Höheren nicht dient, dem sagt das Niedrigere den Dienst auf.

S. 37. Von Gott abgewandte Vernunft ist Vernehmungssucht.

S. 38. Vertiefen gegen den Erhebenden ist Erhobenwerden.

S. 39. Da der Geist allein (von selber) sich nicht selber weiss, so kann er sich um so minder selber befreien, einen, erheben.

S. 41. Falsche Vermengung der Seelen- und Leibfreiheit mit Leiblosigkeit. —

S. 47. „Auch in der höheren Ekstase legen die Seher ihr menschlich-geistiges Wesen nicht ab.“ Das geschieht nie.

S. 48. Der Prophet sieht, was Gott will, und thut Gottes Willen, er will sehen und thun, wie Gott will.

S. 59. In der Tincturströmung ist das Bild dessen, wessen die Tinctur.

Der sichtbare Magnetiseur nur Leiter des unsichtbaren.

S. 67. Wechselseitig Umarmen und Drücken ist Durchdringen.

S. 76. Die ewige Pflanze blüht immer und bringt immer Frucht.

S. 88. Nur der sich gegen den Geber Vertiefende empfängt.

S. 89. Für Alles, was ist und geschieht, muss ein Focus sein, in den der Hellsehende nur eingerückt wird.

S. 130. Wenn eine Willensbestimmung mein Sehen &c. bedingt, so ist das Schauen als Suchen Forschen.

S. 131. Höhere, ewige Tinctur.

S. 132. Kosmische Ubiquität des primitiven Menschen.

S. 150. „Ja, es ist allerdings ein solcher Zustand vorhanden, in welchem alle Seelen auf kürzere oder längere Zeit verharren müssen“ — obschon alle Mansionen der Seele in ihrer Wanderung &c. zeitlich sind, bis zur letzten.

S. 160. „Ach, mein Albert, was wirst Du thun; Du erhebst mich mit Dir!“ — Hier kein Heraustreten, sondern, indem sie im Geiste in einem anderen Orte ist, ist sie mit Seele und Leib im Zimmer beim Magnetiseur.

S. 168. Nur der Selige beseligt.

S. 181. Selbst der Höhere bedarf eines Leiters im Niedrigeren.

Auch Worte sind Hebungsmittel.

S. 182. Absolute Trennung von Geist, Seele und Leib wäre Vernichtung des Menschen.

S. 185. St. Martin heisst die Musik die erste Religion.

S. 192. Geruch, nach J. Böhme, aus Tinctur, geistiger als Licht.

S. 197. Krämpfe in Folge des Rapports mit dem Bösen.

S. 199. Wille ist Bestimmendes und Bestimmbares. — Darum sagt man Selbstbestimmung.

Unergründlicher Wille ist unfass- und undeterminirbar.

S. 204. Wenn Geist die Integrität besagt, so ist das, was man Geist als constitutives Princip nennt, das die Integrität Vollendende. Hiernach der Unterschied des Geist-habens und Geistseins.

S. 208. Sich selber Geist werden ist sich selber durchdringen und inwohnen, sui compos werden.

S. 212. Basis des äusseren Schauens ist Aeusseres des Inneren, inneres Gefühl.

S. 214. Unfrei ist, was versetzt ist, frei, was richtig gesetzt.

S. 216. „Gesteigertes Nervenleben“, — vielmehr dem makrokosmischen Einflusse exponirt und aus der immanenten Circulation gerissen.

Ibid. Die Concentration im Mikrokosmus bedingt den Reflex des Mikrokosmus in den Makrokosmus — Schlussgeschöpf. —

S. 217. „Reproductions-, Irritabilitäts- und Sensibilitätssystem“, welche Triplicität noch sehr der Klarheit bedarf.

S. 218. Die magnetische Sensation (wie Wirken) ist nicht quantitativ, sondern qualitativ von den irdischen Sinnen unterschieden als die organische Union der letzteren, wie der diesem Sinne entsprechende einelementische Leib von dem vierelementischen; darum sensus intra sensum, corpus intra corpus.

Ibid. „Zwischen dem Gehirne und der gesammten Nervenmasse vermittelnd ist das Rückenmark zu denken.“ Nicht so! Rückenmark involvirtes Gehirn, wie Tastgefühl, von ihm ausgehend, involvirt vier Sinne des Hirns.

S. 219. Ganglienmasse im Rückenmarke und Gehirne.

S. 221. Die Polarität bedingt die Circulation oder Strömung.

„Wo wir aber Triplicität finden, da gilt auch das universelle Polaritätsgesetz“, nur dass die Indifferenz als verborgene Einheit nicht in die drei eingeht, als ein Glied.

S. 222. „A. N O P C

(– m) (+ m) | ——— | ———⊙——— (+ m) | ——— | (—m)

Wird der Pol —m auf das eine Ende einer nichtmagnetischen Eisenstange A gesetzt, so erhält diese plötzlich magnetische Polarität, in A entsteht +m, in C —m“. Diese ganze Construction ist falsch, 1) weil sie die Pole als ausser einander nebeneinander, nicht als ausser einander in einander fasst; 2) weil die Strömungen als die Sache selber nicht beachtet sind.

S. 223. Aber nach obiger Tripolarität ist der positive Pol in der Mitte (anstatt Indifferenz.)

S. 225. Gerade der Begriff der Strömung oder Circulation der Tinctur ist überall die Hauptsache und bleibt überall unerklärt im Makrokosmus wie im Mikrokosmus.

S. 226. Ist denn die innere Objectivität nicht auch gegen die innere Subjectivität auswärts?

S. 229. Das innere Sehen sieht das innere Object, zugleich auch das äussere.

S. 232. Tod der falschen Individualität ist Geburt der höheren gliedlichen.

Der innere Sinn ist änderbar worden.

S. 234. Die erweckte tiefere Subjectivität entspricht der tieferen Objectivität.

S. 244. Erster oder unmittelbarer Grund (Mitte) der Natur ist als Erstgeborner vom zweiten unterschieden.

S. 248. Zweck des Anziehens ist Insich- oder Ansichhalten zum Behuf der Circulation.

S. 257. „Gewöhnlich wird der somnambule Zustand durch Manipulation hervorgebracht, wodurch der Nervengeist des Kranken frei“ von der Macht des Makrokosmus und der Besessenheit eines antipathischen Nervengeistes.

S. 258. Der Magnetiseur beherrscht die Somnambüle durch seine Tinctur, die er in ihre schwache setzt, hiemit ihren Willen.

S. 271. Andacht — innerster Rapport.

S. 272. Magnetiseur oder Magnetische sind in einem solarischen Organismus.

Krämpfe sind heilsam, weil sie die Krankheitsstoffe auswerfen.

S. 274. Alle leiblichen Krankheiten sind mehr oder minder tief in das innere moralisch-religiöse Schicksal der Menschen verflochten.

S. 275. „Auch die Erfahrung zeigt, dass selbst das Sterben Magnetischer durch den Lebenseinfluss des Magnetiseurs noch geraume Zeit sichtbar aufgehalten werden kann." So kann der Mensch nicht sterben, weil Christus nicht stirbt.

S. 278. Selbstschöpfen aus dem unsichtbaren Magnetiseur = Gebet.

S. 280. Wie die Organe eines Organismus nur mittels ihres Centralorganismus in Wechselwirkung stehen, so geschlossene Organismen nur mittels des centralen kosmischen. Die organische Gemeinschaft ist aber inner ihrer Sphäre raum- und zeitfrei. —

S. 281. Es ist noch Niemand eingefallen, die Grösse eines organischen Leibes für seine innere Sympathie verzögernd zu halten.

S. 283. Keine Attraction (Einschliessen in einen Kreis) ohne Re- und Expulsion.

S. 288. Der Befreiende gibt nicht unmittelbar, sondern nimmt das Bindende, und wenn er dieses getilgt, verbindet er sich mit dem Befreiten.

S. 290. Begriff der Leitung als Aufhebung des die Entfernung Machenden oder Entfernthaltenden. Das durchdringend Präsente braucht Nichts bei Seite zu schaffen.

S. 297. Der neue Leib sieht den alten, aber das Sichselbersehen ist auch hier nicht ein von sich selber, sondern durch den Magnetiseur Sehen.

S. 300. Die Tinctur hat alle Sinne und Lebenspotenzen.

S. 303. Cognitio morbi est cognitio remedii.

Tinctur physischer Heiland.

S, 314. Die Tinctur ist der Sophia Leib.

S. 319. Die Species ist schon in der Tinctur, weil alle Qualitäten die Tinctur machen.

S. 320. Entwickelung eines geistigen Sinnwerkzeugs im irdischen.

S. 322. Gemeinsinn ist Aufhebung der Abstractheit oder Disjection der Sinne.

S. 323. Die Communio entsteht nicht erst für die Somnambüle, sondern diese tritt nur in sie ein.

S. 330. Subjective Empfindung ist nicht Gefühl.

S. 336. Seelennervenleben im Rückenmarke (von dem allein der Tastsinn ausgeht,) Leib-, Rumpfnervenleben in Ganglien, Geistnervenleben im Gehirne (drei Sinne im grossen, einer im kleinen Gehirne).

S. 337. Eigentlich denkt der Mensch das, was und wie er fühlt.

Ibid. Gibt es ein Nichtobjectives?

S. 338. Die Reflexion sollte auf Selbheit und Selbstgemächte gehen und diese aufheben.

S. 339. „Denn von oben herab leuchtet in ihren (der Magnetischen) Mittelpunct des Geistes Licht, durch welches sie im tiefen Grunde ihrer concentrirten Kräfte das Wahre nicht mehr begreift, sondern im Schönen anschaut, und darum um so inniger ergreift;“ durch diese Kräfte begreift sie Untergeordnetes, und ist ergriffen (begriffen) von jenen.

S. 349. Seele als Feuer mit Lichtgeist oder Finstergeist erfüllt.

S. 350. Man hört auch im Traume, ohne zu sehen.

Zusammenfassende oder begreifende Anschauungen (Begriffe), welche organisch, central.

S. 353. Sprache verbindet Gefühl und Schauen, Subject- und Objectivität, Ganglien- und Cerebralnerven.

S. 354. Gefühlsprache sind Bilder.

Ihr (des Geistes als der Idea und der Vernunft als Seele) Verbinder ist der Logos.

Zunge dem Geiste entsprechend.

Wort ist Leib des Geistes und der Seele.

S. 357. Je höher der Grad des Hellsehens, desto intensiver die Bedeutung des gesprochenen Wortes, während in niederen Graden das (stumme) Bild noch die Stelle des begeisteten Wortes vertritt; denen, die draussen, widerfährt alles durch Gleichnisse, wie die ganze äussere Welt. —

S. 358. Der Nennende geht (oder gibt etwas von sich) in das Genannte ein, mit dem sich das verborgene Wesen des letzteren erhebt und verbindet.

Signatur — Besitznahme des Genannten.

S. 359. Namengeben dem hiemit Hörigen; der Mensch wird genannt und nennt.

S. 360. Name steht über dem Genannten und ist an ihm haftend, wird darum durch den Nennenden, der selben einsenkte, rege.

Wesentlich, d. h. des schaffenden Wortes theilhaft.

S. 362. Von Pasqualis und St. Martin weiss Werner nichts.

S. 363. Nur die unwahre Reflexion schaut nicht.

S. 366. Das niedrigere, wie höhere sidus gibt Zeiten und Zeichen.

S. 371. Alles Sprechen ist Inneres äussern.

S. 375. „Nach Wirth Magnetismus der Narrenvorhof," wie der Rationalismus der Blöden Vorhof.

S. 380. Organisches Weltsensorium. —

Alle Expansion bedungen durch organische Union.

S. 382. Die Tinctur ist, nach J. Böhme, vehiculum und Wohnstätte des Willens oder Geistes.

Der Gedankenstrahl des Magnetiseurs bedingt (der Somnambüle) ihren Sehstrahl.

Die Entbindung bedingt die Verbindung.

S. 385. Auge ist, womit man sieht (Organ) und wodurch (Werkzeug).

S. 386. Die Aufmerksamkeit des Fragenden ist schon Gedankenrapport.

Ein Zweifler, sagt Jacobus, erwarte nicht, dass er etwas empfange.

„Fehle dem Magnetiseur das Interesse, so habe sie es auch nicht, und dann sehe sie zwar, aber eigentlich doch nicht"; gilt besonders vom unsichtbaren Magnetiseur.

S. 387. Denken ist Vergegenwärtigen, dem das sinnliche Schauen folgt.

S. 388. Ist nicht bei jedem Sinne die centrale Mitwirkung (Organ) und die werkzeugliche (wodurch) zu unterscheiden?

S. 389. Was helfen Augenleuchter und Brillen, wenn die Leute nicht sehen wollen?

S. 390. Anima videt, quae amat.

Das organische Sehen erhebt sich über das mechanische.

S. 391. Die Magnetische sieht nicht nur, was der Magnetiseur sieht, sondern was er will, dass sie sieht, ohne ihm ihr Sehen mitzutheilen.

S. 392. Dem Sehen liegt ein durch Gedanken (Worte) gemachter Rapport zu Grunde.

S. 394. Die Somnambüle tritt in ein vor ihr und ohne sie seiendes universelles Sehen ein — Gravitation. — Wenn a, b, c in Raum und Zeit gesondert sind, so sind sie (in demselben Raum- und Zeitbegriffe) überall zugleich zusammen präsent.

S. 398. „Ein merkwürdiges Fernsehen von einem Taschenspieler, der durch blossen festen Willen freiwilligen Somnambulismus bei sich für den nächsten natürlichen Nachtschlaf bewirken, und in demselben dasjenige, was er sich wachend vorgesetzt, in der Ferne sehen und desselben sich wachend wieder erinnern konnte"; dasselbe wie in second sight, wie Swedenborg und wie meine Somnambüle mir sagte, dass ein Magnetisirter thun kann, der sich selber magnetisirt.

S. 399. Kann der Geist allein denken?

Nach J. Böhme trägt die Tinctur die Idee des Leibes.

S. 400. Hier der Begriff der Tinctur als Geist, Seele und Leib verbindend.

S. 402. Man sieht nicht das, womit und wodurch man sieht, wie man sein Empfindungsorgan nicht empfinden soll.

Ich ausser Ich, denn der Leib ist auch mein Ich.

S. 412. Anima apparet, ubi amat.

S. 415. Seelenvermählung durch ihre Tinctur.

S. 419. Der erschaute Grund ist ein Formirtes, als innere Gestalt, — aber es ist die Tinctur, in der die Seele ihr Bild wirft. Sophia in Tinctur.

S. 420. Meinem Denken an a gesellt sich die Tinctur, welche a mir vorbildet. Das Denken an a zieht sein Bild im Spiegelnden herbei, wie der Gedanke des Magnetiseurs die Magnetische sehen macht.

S. 424. Gedankenmittheilung durch Tincturinfection.

Uebernatur und Unternatur — letzte nicht schon Unnatur. — Was der Natur Gesetz ist, das ist Uebernatur.

S. 436. „Vielleicht könnte man einwenden, dass zur ersten Begründung des Gottesreiches auf Erden übersinnliche, ausserordentliche Mittel und Werkzeuge erforderlich gewesen seien, deren Anwendung nach erreichtem Zwecke von selbst habe wegfallen müssen.“ Sehr einfältig! Dieses Ausserordentliche geschieht noch immerfort, aber unbeachtet von Welttrunkenen.

S. 438. Was kräftiger ist, von dem sagt man, dass es einem zu geschwind sei.

Bestimmtheit ist nicht Beschränktheit.

S. 439. „Des Menschen Doppelnatur, nach welcher er bald als Geist zum rein Geistigen sich aufzuschwingen vermag, bald als sinnliches Wesen der Erde und ihren Beziehungen angehört“, als ob der Geist sinnlos wäre, oder nur die irdische Sinnlichkeit eine solche. —

S. 442. Religion und Liebe sind die Weltgeheimnisse. — „Diese Stimme in ihrer Doppelseitigkeit als der gute und böse Dämon zu betrachten.“ Es ist aber eben das Gewissen, was das Kriterium für den guten Dämon gibt.

S. 450. Nach dem Tode, sagte meine Somnambüle, hält der Engel, oder Teufel mit dem Menschen Hochzeit.

S. 456. Form ist nie stofflos.

S. 462. Separatismus ist Suspension des höheren Gemeinlebens.

S. 465. Die Seele bleibt des Geistes Hülle, bis sie selber (gut oder böse) vergeistigt wird.

Auch das Paradies ist noch im Hades.

S. 466. Ihre ewige Beleibung erhält die Seele erst mit Aufhörung des Hades.

S. 470. Durch's Gebet öffnet der Betende sich und dem, für den er bittet (z. B. für seinen Feind) den absolut centralen Rapport mit dem absolut Lebenden; wesswegen zu keiner Creatur ein Gebet möglich.

S. 475. Wo kein Wille, da ist nicht Sprache. —

Dem Ausdrucke muss der Eindruck, dem Sprechen das Hören, dem Leuchten das Sehen entsprechen als simultan und in sich kreisend. — Ist nun hier nicht eine Vermittelung beider, wie das Auge, Ohr und Zunge vermittelt, so dass, was im Ohre ist, ins Auge und dieses in die Zunge kömmt, und so in Rückkehr?

S. 478. Gott fasst seinen Character in ein Wort. — Das Eindringen zum Fassen eines inneren Characters (Worts) &c. gilt immanent wie emanent; dort als Selbstdurchdringen, um sich selber zu nennen; denn das Eingebären des Sehens ist ein Sichnennen. Diese innerlich gefasste Figur ist als eingesprochen Wort der Grund des ausgesprochenen; — letztes als sapientia explicata ist also von der sapientia concepta, wie beide von der sapientia inconcepta zu unterscheiden, welche nicht das Innere zum Aeusseren ist, wie das Eingesprochene zum Ausgesprochenen.

S. 483. Nur wer das Aeussere durchdringend mit dem Inneren in Rapport setzt, der öffnet sich ein Licht, welches zurück in das finstere Aeussere scheint. Wie man schon an Somnambülen sieht, deren Blick in's Geistige sie eben für das Irdische, Zeitliche hellsehend macht.

Neues Jerusalem fünfter Himmel—Reich Gottes vierter Himmel; Paradies dritter Himmel, Meer zweiter Himmel — 7 Stufen darin; Tod erster Himmel. — Luftreich. — Wie das neue Jerusalem erst mit Aufhören der Weltzeit offenbar, so eine siebente noch untere Luft oder Angstraum als Hölle. — (Alles nach Oberlin aus dem Text von Baader zur Seite geschrieben! Anm. d. H.)

S. 485. Der theoretisch-begründete Unglaube ist nur durch Tilgung seiner Theorie zu tilgen.

S. 486. Die Loswerdung ist noch nicht neue Verbindung.

S. 488. Die natürliche Gemeinschaft der Geisterwelt mit den Menschen im Schlafe, ausser der exceptio, regula.

S. 489. Ohne die Intervention höherer Wesen ist keine Ahnung erklärlich.

Schon die Begeistung der Seele setzt die erhebende Hilfe voraus.

S. 490. Gefühl ist erfüllend.

S. 492. Das ächte Gewissen ist selber das Höchste (nur durch das höchste Wesen erklärbar).

S. 503. Im zweiten Gesichte ist Erinnerung im Wachen als eines Traumes.

Es werden unabwendbare und abwendbare Ereignisse vorgesehen.

S. 510. Ist es der Vorschauende, der selber Alles macht?

Auch der Weltgeist merkt sich vor, was er thun will; — wer dieser Imagination theilhaft wird, objective Imagination — nicht Idea, sondern Phantasie. —

S. 513. Die Integrität von Geist, Seele und Leib ist nur in ihrer Union, also in jedem normalen Individualitätsbande.

S. 514. Jedes Lebendige hat mit dem Streben in sich zu sein, zugleich jenes auser sich (in anderen) zu sein.

Da der wahre Massenpunct der universelle ist, so ist der partielle Massenpunct von ihm zu unterscheiden, welch letzterer jenem sich entweder concentrisch hält oder nicht.

S. 517. Sonnensystem vermittelt den Fixsternhimmel mit Erde.

S. 516. Blutbewegung ist Sternenbewegung.

S. 522. Wenn man eine Succession der Lichtleitung zugibt, so kann man doch keine solche z. B. für die Attraction zugeben, wie die Wechselwirkung der Glieder nicht.

S. 526. Das ganze Planetensystem hat die Function des Hades.

S. 534. Nach J. Böhme ist die Sonne im ganzen Weltsysteme der allein offene Punct. In sole posuisti tabernaculum. Ps.

S. 536. Ist Sonne Mitte, so ist sie das Höchste.

S. 537. Die Clairvoyante sieht die Hüllen wie wir, aber auf andere Weise, indem sie selbe zugleich sieht und durchsieht, was bei unserem Sehen nicht, wo wir nur sehen, was wir nicht durchsehen.

S. 540. Wirth und Werner nehmen natürlich und materiell für identisch.

S. 542. Die Vergeistigung der Seele und des Leibes ist nicht Trennung beider vom Geiste, ebenso ist die Suspension der einen oder anderen der drei Potenzen keine Trennung, z. B. das Heraustreten.

S. 547. Das Freiwerden des höheren Gefühles, oder gefühlfreies Höhere.

Die Mitte eines Kreises ist offen einem Höheren.

S. 549. Das Freiwerden bedingt die Union.

Alles Ausgesprochene ist ein Geschautes und als solches in Grund oder Wort gefasst.

S. 553. Der Geist soll im Mittelpuncte des Lebenskreises bleiben; hat er seinen Sitz im Mittelpuncte des Lebens (Seele) verloren, so verliert er auch den Blick in die Mitte des Sonnenkreises.

S. 554. Der Geist entspricht der Idea, die Seele der Natur.

S. 555. Einer höheren durchdringenden Productivität wird die niedrigere selber zum Product.

S. 556. Ist subjectives Schauen vom objectiven in der Weise verschieden, dass in jenem das letzte Schauen wieder Object wird?

S. 569. Was in einer höheren Region impenetrabel, (noch eine Materie) ist, das ist in einer niedrigeren penetrirend oder geistig Wesen. Nach dieser Vorstellung könnte man also von immateriellen Materien sprechen.

S. 560. Im alten, wie im neuen Testamente fällt der Begriff des Sohnes Gottes mit jenem des Gesalbten als mit dem Geiste des Vaters Erfüllten zusammen, aus welchem denn wieder dieser vom Vater ihm gegebene Geist ausgeht, in welchem Sinne auch Christus sagt, dass der Geist des Vaters auch seiner ist. So begegnet Christus (bei Johannes) dem Vorwurfe der Juden, dass er sich selber zu Gottes Sohn und hiemit Gott gleich mache damit, dass sie ja selber Söhne und Kinder Gottes wären, zu denen Gottes

Wort geschah und welchen Gott seinen Geist einsprach, und in ähnlichem Sinne heissen jene, welche von Gottes Geist erfüllt sind, Kinder Gottes, wie die mit des Teufels Geist Erfüllten Kinder des Teufels. Wie aber nach der Schrift das Creatursein vom Kind Gottes- oder des Teufels-sein verschieden ist, somit die Begeistung (Salbung) die Existenz als Schaffung der Creatur voraussetzt (denn des Teufels Kinder sind so gut Gottes Creaturen als Gottes Kinder), und wie die Creation und Procreation gleichsam unabhängig von der Begeistung der Creatur gedacht wird, so fragt sich, ob sowohl immanent (in der ewigen Sohns- als Worts-Geburt) als emanent (in der Menschwerdung) dieses Ewig-geboren-werden des Sohns nicht ein ähnlicher Unterschied zwischen dem Urstande des Sohns sei, und dieser Urstand aus und im Vater von der Gabe des Geistes von Seite des letzteren nicht auch zu unterscheiden wäre.

S. 568. Hier derselbe falsche Begriff eines stoff- d. h. naturlosen Geistes und der Vermengung durchdringender Materien mit intelligentem Geiste.

S. 574. Wenn nur die Seinheit einer Materie den Uebergang aus der Sinnenwelt in eine übersinnliche machen soll, so ist dieser ohne Vermittelung, weil feinste Materie doch nur Materie ist.

S. 575. Auch der absolute Geist ist nicht stoff- oder naturlos.

S. 602. Das ausgesprochene Wort ist Leib des Sprechens.

Ueber Etwas, das der Heilkunst Noth thut, von Carl Jos. Hier. Windischmann.

Leipzig 1824.

S. XII. Das Wort aussprechend (nennend) befreit sich der Geist vom Objecte, wird seiner mächtig, hiemit aber nur erst der Vorstellung, nicht der Sachen selber, für welche es ein tieferes Wort gibt. (Adams Nennung der Thiere.)

Ursprüngliche Gemeinschaft mit göttlicher Vernunft; den eigentlichen Namen kennt nur jener endliche Geist, der ihn empfängt (Apokalypse). Denn ohne ein solches gegebenes Wort kann der endliche Geist nicht sein selbst mächtig oder bewusst werden.

Auch Gott ist seiner Creatur nur mächtig, indem er sie nennt (Namen Gottes sind Mächte, Geister) so wie er seiner nur durchs Wort (Namen) Sich selbst zu nennen oder auszusprechen mächtig ist.

S. XIII. Die Menschen essen die Zeit auf und bewahren sie.

S. XXIII. Ich als endliche Vernunft kann nur die Form der unendlichen sein.

S. XXV. „..... wenn er sich nicht hätte verleiten lassen, die nur durch Gehorsam wachsende und reifende Erkenntniss an sich zu reissen, sie für sich zu besitzen und in ihr Gott gleich zu sein"; doch von Luziferischer Speculation unterschieden.

S. XXX. Glaube und Speculation sind in demselben Elemente.

S. XXXIV. „Autorität der ewigen Weisheit und Liebe;" nach katholischer Lehre ein fortdauerndes Wunder äusserer Manifestation und Sacraments.

S. XXXV. Nicht mich hörend soll ich mich, sondern Gott hörend Gott aussprechen.

S. XLIV. „Die Scheue gegen das Tiefe und die Speculation" z. B. in der Theologie, die sich an blosse Historie hält.

Derselbe geistverdunkelnde Feind thut wie besessen gegen jede Erfahrung, die zur Speculation dialektisch treibt.

S. XLVI. „Nothglaube ohne Leben und Inhalt" Zichoriensurrogat. — Glaube vor, und ausser, unter'm Denken, so wie in und inner ihm.

S. L. Schon seit einiger Zeit ist der Protestantismus innerlich katholischer, der Katholicismus innerlich protestantischer geworden.

Die Sünde ist eine selbstverschuldete, sich selbst zugezogene Krankheit (Kränkung) der Vitalfunctionen des Geistes (des Geistmenschen).

Wie der gesunde Geist der Begriff der Seele und des Leibs, so der Krankheitsgeist der Unbegriff (Widerspruch) der Seele (causa morbi) und Leibs (natura morbi). —

S. 3. Kaum spürten sie einen Geist in der Materie (Thiergeist), so beteten sie ihn als den heiligen Geist an.

S. 4. An jeder solchen neuen Entdeckung entdecken sie ihre Unvernunft und Unverständniss des bereits entdeckt Gewesenen.

S. 6. Hier Seele und Geist vermengt, und zwar die Vitalfunction — denn eigentlich bildet der Geist Seele und Leib.

S. 9. Der Arzt Glisson hatte den Ternar schon in sensatio, appetitus, motus.

S. 23. Erfahrung ohne Speculation ist eben so schlecht, als diese ohne jene.

S. 26. Der Arzt besonders soll die Natur vom Fluche frei machen.

Eingeweidewürmer, wie Lüge nicht selbständig gegen Wahrheit.

S. 32. J. Böhme hat gezeigt, dass alle Vermittelung des Lebens (als Assimilation) in sich aufhebend, zugleich scheidend und ausscheidend (Excretion) wirkt.

S. 34. Das Gleiche heilt Gleiches, (aber nur wenn jenes erst in Temperatur gesetzt ist.)

S. 44. Von der grossen Idee der Alten, das Heilmittel erst zu heilen, wie selbe J. Böhme in signatura rerum aufstellt, beim Verfasser kein Wort. — Gegentheil jener Lehre, die alle Arzenei als Gift erklärt.

S. 53. „Ein krankhaftes Selbstgefühl hat zuviel mit sich zu ringen, als dass es Zeit hätte, ernsthaft und innig in seinen Contrapunct — das theilnahmvolle Mitgefühl — sich umzuwandeln;“ z. B. die sich selbst von ihrem Volke gefährdet meinende Regierung. —

S. 58. Temperatur ist Mitte oder Maass.

S. 78. Die Weisheit im Künstler; er ist nicht die Weisheit.

S. 83. Der Mensch ist nicht Vater der Lüge, sondern nur des Satans Verführter.

S. 86. Eben die leere Mitte ist Begierde ohne Stillung.

S. 89. Ideo morimur, quia (illegaliter) vivimus.

S. 98. Gerade das wider Willen Erkennenmüssen eines Seins und Nichterkennenkönnen eines entgegengesetzten Seins macht die Pein des Gewissens. Unmöglichkeit aufhebender Vermittelung.

Causa und natura morbi; dass nemlich das Böse im Willen anhebt und sich im eigenen unmittelbaren Sein (Natur) fixirt, ist hier nicht klar.

S. 101. Wir finden uns alle im Erwachen unseres Selbstbewusstseins mit dem Unendlichen in diesem Widerspruche befangen (erstarrt), der mit uns aufwächst und mit unseren Knochen fester wird, und im Unvermögen, diesen Widerspruch ex propriis aufzuheben, (zu vermitteln); dieser Widerspruch (der sich im Erkennen, Wollen und Wirken äussert) ist selbst das revolutionäre Gegenstreben gegen Alles, was über uns eben, weil es solches ist; die Nöthigung selbes zu hassen, die Unmöglichkeit selbes zu lieben — ein Streben, das in unseren Zeiten darum stärker hervortreten musste, weil man sich von dem jene Erstarrung allein fluidisirenden Princip (dem Blute des Erlösers) entfernte —; durch Weltseligkeit sucht man umsonst jene Gottunseligkeite in sich zu tilgen.

Die moderne Moral thut nichts als diesen Krystallisationskern (der Autonomie) immer starrer machen, sie verspricht jenen Widerspruch damit aufzuheben, dass sie den Endlichen selbst zum Unendlichen (Gesetzgeber) aufspreizt.

S. 113. „Natürliche Philosophie"; kann es im neunzehnten Jahrhundert eine solche geben?

S. 119. Wille vermittelt Erkennen (Gedanke) und Sein. —

S. 121. Dem im Endlichen Befangenen muss das Unendliche in endlicher Form (vereinzelt) hingestellt werden.

S. 123. Glaube nicht an Etwas, sondern an Einen (Person).

S. 129. „Das Element der Offenbarung Gottes lässt sich also niemals ganz verleugnen; mit der Feindseligkeit sieht man offenbar die Anstrengung und Gewaltsamkeit der Verleugnung wachsen." Darum verging den neueren Antichristen der Spass.

S. 148. Ein freies Theilnehmen, nicht aufgenöthigte Mitleidenschaft.

S. 151. Das Licht selbst ist nicht sichtbar; Sichtbarkeit des Leuchtenden beweiset den Fall oder Verfinsterung.

S. 158. Der vollendete Mensch ist Kind, Jüngling und Mann zugleich; — der Mann soll die Passivität der Kindheit und die Activität der Jugend vereinen.

S. 159. Hier abermal keine Spur von jener Heilung der Heilmittel (als Segensentwickelung und Fluchbefreiung oder Exorcismus.)

S. 166. Von jener Befreiung vom Fluch (Entgiftung) keine Rede.

S. 112. Im sterblichen Leibe der sterblichen Seele und also sterblichen Geiste befindet sich ein unsterblicher Leib, Seele und Geist.

S. 176. Mitte ist Geist.

S. 177. Der Verfasser unterscheidet nicht den somatischen, psychischen und pneumatischen Magnetismus. Mesmer, Puysegur, Barbarin.

S. 181. Das Auge ist Ohr und Zunge zugleich.

S. 194. Der grössten Bindung folgt die Entbindung.

S. 203. Wille oder Wollen als solches ist nur Abstraction aufgehaltenen Wirkens, (Bewusstsein der Causalität oder Strebens; Wollen ist das Innere des Wirkens (Aeusserns.)

Christus ist der gute Wille Gottes, sagt J. Böhme.

S. 206. Sich selbst Gesetz sein im gewöhnlichen Sinne, absurd.

S. 213. Weder Villermoz, noch St. Martin hatten eine Schule, noch des letztern Lehrer, was auch Maistre sagt.

S. 216. „Auf solchen gewaltsamen Anstrengungen des Willens, einen unmittelbaren Einfluss auf die Natur und den Menschen zu gewinnen, beruht überhaupt das ganze Geheimniss der Zauberei und schwarzen Magie;“ wohl mehr auf Glaube an den Teufel, der jedoch als Pudel der Selbstsucht dienen soll. —

S. 218. Namenanrufen ist Gründen im Genannten.

Gänzliche Aufgabe der endlichen Causalität ist nur an die unendliche möglich.

Dein gänzliches Verlieren (an Gott) ist dein Fund. Dein Entleeren deine Erfüllung.

S. 221. „Und wenn es heisst, es sei überflüssig zu beten, da alles festgesetzt sei, wie es werden soll,“ d. h. alles steht ruhig, so lange wir es nicht bewegen. —

S. 230. Alle Kraftergreifung oder Bekräftigung eigener Causalität geschieht in Uebergabe an den göttlichen Willen.

Eben die Aufgabe dieser irdischen Begründung (Noth) führt zur himmlischen (Gott).

S. 338. Ich will erkennen, will wirken (zu erkennen geben). Kann man auch sagen: ich will wollen?

S. 256. „Die (alte) Kirche hat den echten Kern der Naturwissenschaft und Heilkunst im Stillen gepflegt und bis in die neuesten Zeiten (?) reichen noch solche Institute,“ die aber in neuer Zeit von der Kirche nicht mehr gepflegt werden, so wie Wissenschaft nicht.

„Da, wo der volle Glaube, die ununterbrochene Hoffnung und die mütterliche Liebe jeder Zeit treulich bewahrt wird, hat auch die Kunst ein segensreiches Gedeihen.“ Ist das nur in äusserem Kirchenverband?

„Es wäre wohl manches Vorlaute, Tumultuarische und eher Zerstörende als Fruchtbringende in der literarischen Welt unterblieben, (eine wahrhaft gezwungene Vertheidigung der Kirche) wenn man diesen Geist der Vorsorge hätte erkennen und alle gelehrte Meinungen nach Maassgabe (wessen?) der Sache, entweder in der einsamen Zelle des Forschers bis zur Reife zurückhalten, oder wenigstens auf die Schule beschränken (ersticken) wollen, da sie ausser diesen Schranken nur dem Vorwitz zur Nahrung dienen.“ Nur eine Kirche, die mit allen Heilsschätzen auch die der Erkenntniss bewahrte, könnte so was wagen.

S. 277. „Durch diesen wahrhaft lebendigen Leib gewinnt die Substanz unseres Fleisches Wachsthum und Bestand.“ Es muss also noch eine andere sacramentalische Niessung für die stattfinden, welche ohne Schuld jener nicht theilhaft werden können.

Les Soirées de Saint-Petersbourg, par J. de Maistre.

2 Tom. Paris 1821.

Erster Band.

S. 7. Be- oder Ergründen (sich oder anderes), oder Begreifen ist Penetriren, Sichfreimachen, Zur-Apparenz-machen (sich zum Inhalt), gagner le dessu; daher Apparenz als Erscheinung auch nicht vor dem Begriff, — vor ihm unbegriffene, nach ihm, in ihm begriffene Anschauung. Ebenso ist sensatio penetrirt von sentiment. Eben so ist's mit Begierdefreiem (nicht losem) Willen. —

Mit dem Guten schwindet auch endlich das Schöne und Angenehme.

S. 8. Nicht gänzlich wird der Böse in der Zeit bestraft, wie der Gute nicht gänzlich belohnt.

S. 9. Wenn Gott straft, so beeilt er sich nicht, von Gnade- und Rechtswegen.

S. 15. Es ist zu zeigen, dass diese „andere“ Welt schon da ist, und dass sie nicht „andere“, sondern „erste“ Welt ist.

S. 16. Wenn man den Zweck des Zeitlebens für Böse und Gute erwägt, so ist die Vorsehung eben damit gerechtfertigt, dass sie nicht ganz in der Zeit straft und lohnt.

S. 18. In einer Welt, in der kein Sperling ohne Willen des Vaters vom Dache fällt, hat gewiss jede Kugel ihre Adresse.

Das „Allgemeine“ ist nirgends vom Einzelnsten zu trennen.

„Pourquoi le juste n'est pas exempt des maux, qui peuvent affliger le coupable, et pourquoi le méchant n'est pas privé des biens, dont le juste peut jouir?“

Diese Frage beweist, dass wir die Idee des Reichs Gottes in uns haben; Dein Wille geschehe wie im Himmel so auf Erden!

S. 23. Rechtschaffenheit und Reinheit (Einheit, Totalität, Centralität, Geradheit) machen uns fasslich der höheren, dem Schicksal enthebenden Leitung.

S. 24. „La determination interieure de tout esprit bien fait devait nécessairement prècéder la discussion.“ Diese ist die Aufgabe seiner Selbheit.

S. 29. „Le mal est sur la terre.“ Hier heisst „mal“ Böses und Pein, Uebel. Wie aber Gott jenes nicht macht, so auch peinigt er nicht, z. B. il est bon, que le diable (le méchant) se trouve mal.

S. 31. Dasselbe Verhältniss zwischen Moralisch-Gutem und Physisch-Gutem.

S. 33. Aber es ist schon ein deprimirend Wunder, dass der Mensch der unfühlenden Natur unterworfen!

S. 49. Alle Verderbtheit ist Umwandlung des moyen in obstacle, so wie alle Tilgung jener Rückwandlung Hemmung der Evolution.

S. 57. Alles Gesetz ist Wille.

S. 58. Entbehrung des erlaubten Genusses gibt Kraft, um unerlaubten zu besiegen.

Auch der böse Geist will Extravasat, oder Opfer.

S. 70. Aller morbus (böse) durch Aufhebung der Einheit (Mitte, Gränze.)

S. 77. Bewusstseinloses Sein ist nicht denkbar.

S. 78. Wie wir bei unsern Vorfahren waren, sind diese noch bei uns.

S. 80. Numerische Fortpflanzung zu unterscheiden. Nicht der einzelne Vater multiplicirt sich im einzelnen Samen, sondern dieselbe unité, die Vater und Sohn producirt.

S. 82. Wird der Gedanke zugleich hörbar und sichtbar? und wirkend?

S. 83. Alle Affection der Gattungseinheit macht sich dem Individuum nur als Neigung bemerklich.

Wie unsere Väter nur damit auf uns wirkten, dass sie auf die Substanz (Einheit, Natur des Geschlechts) wirkten, so wir auf sie zurück und auf unsere Nachkommen.

S. 84. Das Einzelne bringt nicht das Einzelne hervor, sondern das Eine multiplicirt sich.

S. 86. Wissen als Character kann nur selbst erworben werden durch Fixation.

S. 87. Perception ganz passiv, raison Mitwirken, volonté Alleinwirken.

S. 88. Er weiss nicht, was er will, er will nicht, was er thut.

S. 90. Das bonum, quia appetimus im Streit mit jenem bonum, das der appetition vorgeht, oder das quia cognoscimus.

S. 91. Der Mensch sieht sich im Allgemeinen und sieht wieder Anderes in sich.

S. 92. Das Selbstische kann nur durch Besitz des Selbstlosen (Natur) frei sein.

Neigung sagt eben die Wesentlichkeit, noch nicht Wirklichkeit aus; aber die Aufhebung dieser Wirklichkeit ist Folge einer Anstalt. — Ich finde mich geneigt, d. h. wenn ich mich gehen lasse, so thue ich dies &c.

Befreiung ist Bekräftigung.

S. 96. Das Auge frei machen ist schwer, das Sehen leicht.

S. 97. Das Apokalyptische der ersten zwei Kapitel des I. B. Moses.

S. 104. Nur durch Berührung eines Freien kann ich frei sehen.

S. 107. Das Wissen kann nicht aus Unwissen kommen.

S. 115. Die Sprache wird immer von Gott gesprochen.

S. 132. Die langue als etwas Vorhandenes vom sprechenden Menschen unterschieden.

S. 137. Der Urtheiler, Richter muss über den zu Richtenden sein; Sophia, Gestirn (Krone).

Majestas, Herrlichkeit, δόξα. Herr nicht ohne Unterwürfige.

S. 137. Die geschwindeste (kräftigste) Action ist die zeitfreie. Integriren in Zeit und Raum ist sich zeit- und raum-frei machen.

S. 141. Wenn das Principe sich nicht immer im Product aufhöbe, könnte es sich nicht immer neu als dasselbe erhalten. Ohne Identität wäre keine Aenderung, ohne diese keine Identität.

Rückweisung vom Princip vindicirt eben seine Identität. Verneinend bejaht es sich, fortbewegend erhält es sich.

S. 145. Anschauung ist im primitiven Wissen, wie im secundären.

Was die Vernunft begründet, ist übervernünftig, d. h. über meine Vernunft.

S. 151. Wie keine Materie ohne (innere und äussere) Bewegung, so besteht kein Geist ohne Denken; Denkenmachen ist Sprechen und Schreiben.

S. 155. Kein Sehen ist ohne Geist, kein Geist ohne Sehen; hienach das Sichselbersehen zu deuten.

Gott begreift Alles und ist nicht begriffen.

S. 156. „Les idées universelles sont innées dans nous, ou nous les voyons dans dieu", d. h. dass wir ihnen eingeboren sind.

S. 159. Das Denken (wie Bewegen) eines Anderen setzt das Sichdenken (Sichbewegen) voraus.

S. 161. Vernehmen ist unwillkürlich Nachsagen. Wissen ist Sagen.

S. 163. Die Notion ist gleichsam noch ausser mir, durch Sagen gebäre ich sie in mir. Oben ward gesagt, dass wir dem Wissen eingeboren sind. Durch das Affirmiren gebären wir es uns ein.

S. 164. Die Notion (Intuition) ist gegeben. Die Affirmation aufgegeben.

S. 171. Obstacle ist eigentlich was sich dem Instrumente entgegenstellt; denn als Widersetzlichkeit gegen Organ und Princip steht es höher.

S. 189. Es muss zweierlei Vocale (über und unter Consonanten) geben.

S. 190. Wahre Capacität ist Kraft, die man subordinirt, denn man muss geben, um zu empfangen.

S. 197. Wie das Wort nicht aussprechbar, ist es nicht ausschreibbar.

S. 200. Alles Du wird doch nur im Ichdu begriffen.

S. 230. Das Verbrechen kann nie gethan, d. i. vollendet werden. —

S. 241. Das Verbrechen Begehen ist schon Anfang der Strafe.

S. 246. Aufheben eines Widerstands ist Kraft.

S. 257. Wie die Natur Instrument der Pein dem Bösen, so des Wohlseins dem Guten.

S. 213. Das Bild ist nicht identisch mit dem, dessen Bild es ist. —

S. 264. Wenn man Gott nur als Princip der Creatur vorstellt, so scheint er etwas Obscures, Unvollendetes; aber anders ist es, wenn man ihn als Vollender und Wiederhersteller der Creatur betrachtet.

S. 268. „Mais cependent faudra-t-il donc prier pour que la foudre se civilise, pour que les tigres s'apprivoisent et que les volcans ne soient plus que des illuminations"? Und doch verlangt der Mensch die Naturwerdung des Moralgesetzes!

S. 279. Die Erfüllung des Verlangens ist eben auch die des Erkennens — cognovit eam.

S. 289. Wenn die perfecta natura nur triuna ist, so ist constitutiv nur Gott Ternar und alle Geschöpfe nur durch Assistenz; in welchem Sinne trinitas reducit dualitatem ad unitatem.

S. 359. Erhobenwerden über sich im Erkennen von sich.

S. 364. So ist die eigentliche göttliche Action (Identität der Intelligenten und Nichtintelligenten) allen Creaturen unbemerklich, nur im Effect.

S. 365. Alles Zeitliche ist Folge, alles Räumliche Producirtes.

S. 366. Man nennt das Bewegtwerden der Materie falsch Selbstbewegung.

Jede Substanz hat Qualitäten, oder ist Union derselben.

S. 396. Mehrere Bewegungen können ein Unbewegtes bewirken.

S. 398. Der Unterschied ist doch gross, wenn ich nach Paris gefahren werde und wieder zurück, und wenn man mir die Pferde vorn und hinten anspannt, und ich also hier bleibe.

S. 400. Die Schranke ist im Werkzeuge.

S. 402. Die Feder spannt sich ihr Gewicht.

S. 404. „Se l'appelle la *théophobie*"; den Namen habe ich und Jung ihr früher gegeben, so wie St. Martin das Wort deicide gab.

S. 409. Entfernung aus Gnade, weil ohne solche (Vermittelung) die Action des Princips auf das corrupte Geschöpf zerstörend wirkte.

S. 424. Le desir de prier n'est pas encore prière; es ist das Passive der Mitwirkung: darum sagt St. Martin prier c'est agir.

S. 427. Sollicitation von Seite des Objects, Einwilligung zum desir von Seite meiner.

S. 431. Zug aus Fassung; — wir können uns fasslich oder unfasslich machen, und dann doch dem Zuge widerstehen.

Eben die schlechte Passion machte eine gute nöthig. Ohne die Attraction divine (Zug des Vaters zum Sohn) kein Gebet.

S. 433. Auch im schlimmen Sinne kann man passion de la volonté wünschen.

Foi ist bei St. Martin desir.

S. 440. Die Creation des neuen Geistes kann der Mensch wohl erlangen, d. h. darum bitten. Denn Wollen von einem Höheren ist Bitten, gegen einen Niederen Befehlen.

S. 457. Das Positive hat immer die Initiative.

S. 470. Ich kann nicht wollen, wenn das executive Vermögen gebunden ist, wenn ich thue, was ich nicht will. Wille als Organ ist bewegt-bewegend.

S. 485. Unfrei bin ich im Vernehmen (Hören), halbfrei im Vorstellen (Sehen), ganz frei im Darstellen (Aussprechen).

S. 492. Der Irrthum nutzt, wenn man ihn bekämpft (negirt).

S. 496. Il faut ouvrir les yeux et ne regarder que la divinité. —

S. 497. Man muss aber doch die Augen offen haben, um die Autorität zu sehen, wenn Maistre verlangt: il faut fermer les yeux et obéir.

S. 499. Fall des Menschen im Erkennen durch Nichtentwickelung des Gegebenen.

Erkenntniss gebend, nicht erkennbar; erkennbar, Erkenntniss empfangend, nur Erkenntniss gebend; ähnlich von der Idee: idea causans non causata, idea causata causans, idea causata non causans.

S. 500. Wissen, das nicht gewusst werden kann, Wissen, das auch, Wissen, das nur gewusst werden kann.

S. 501. Parlant, pas parlé; parlé et parlant; parlé, non pas parlant. — Jeder Sinn unfreiwillige Selbstaction.

S. 502. Nur der Sprechende hört (vernimmt); nur der Hörende spricht.

S 542. Im Wollen, wie im Urtheilen fängt die Mitwirkung an. — Ich habe nicht Willen, ich bin Willen.

Zweiter Band.

S. 33. Aber diese Erde schreit auch von ungerecht vergossenem Blute und Samen.

Die Sistirung des unblutigen Opfers macht das blutige wieder nöthig.

Savoir, vouloir, faire verschieden wie nombrer, mesurer, peser.

S. 66. Einheit der Selbstthat mit höherer Gabe ist Genialität.

S. 70. Der Taube ist stumm und der Stumme taub.

S. 78. Der Schlaf schützt uns gegen Nacht (gegen die schädlichen Kräfte derselben). Gestörter Schlaf: beunruhigter Geist des Schlafwachen, wie eines Revenant, dem der Schlaf sohin kein Schutz gegen Nacht (wie in Träumen).

S. 82. Wenn der Schlaf (sei es der nächtliche, oder jeder andere z. B. magnetische oder in Krankheit) eine Arretirung der Leibes- und Geistesfunctionen wäre, um diese schädlichen Einflüsse zu entziehen (letzte den schützenden zu unterwerfen), so würde freilich jede Aufstörung aus dem Schlafe, die nicht Naturwerk wäre, in Traum und Somnambulismus jene Functionen diesen schädlichen Potenzen preis geben, wenigst sie ihnen bloss stellen. Der tiefe Schlaf wäre, wo jene Functionen gar nicht herein gezerrt würden in diese äussere Region.

S. 83. Da die Selbstthat des Menschen immer seiner Gabe widerstreitet, so ist periodische Arretirung ersterer nöthig, um

letztere sich repariren zu lassen. Dieses Entziehen der Sensation scheint übrigens eben zur Nichtstörung der Vitalfunction nöthig für Leib und Geist.

S. 85. Thut das zu meiner Erinnerung, d. h. zu meiner Vergegenwärtigung.

S. 91. Gichtelianer bei Friedrichs Armee.

S. 114. Die freiwillige Todesfurcht-Ueberwindung erzeugt den Charakter.

S. 123. Fichte und Andere hatten insofern Recht, Gott eine besondere Weltordnung zu nennen, insofern das erfahrene Natur- und Menschgewordensein des Moralgesetzes den Menschen keinen Zweifel über Gottes Dasein liesse, wenn sie schon sonst von ihm erkennten.

S. 124. La souffrance de l'Injuste n'est pas un mal et celle du juste fait bien.

S. 127. Zählen (Ohr) ganz unfrei; Messen (Auge) halbfrei, Wiegen (Hand) ganz frei.

S. 129. Das Tiefste ist äusserlich nie sichtbar; dessenungeachtet begleitet jedes Wort ein Bild (sichtliches).

S. 133. Gottes oder der Natur Intention muss wenigst unmittelbar aufs Innere, (nicht wie unsere auf Aeusseres) gehen, von dem das Aeussere eine Folge.

S. 135. Ein und dieselbe Cause ist final, Organ, oder Mitwirker, und efficient (Werkzeug), obschon im Geschöpfe eine Scheidung.

S. 139. Dreierlei zeigt die Natur — Ordnung, Unordnung und Restauration; aber die Unordnung ist auch Intention, zwar nicht direct.

S. 151. „Puisqu'on ne saurait avoir l'idée de ce qui n'existe pas." Darum auch immer ein Rapport des Gedankens mit dem Gedachten, oder sich Denken-Machenden. — Die Sache (Person), die ich nicht mache, gibt mir den Gedanken (Bild — Wort — Namen) von ihr; die Sache macht hier ihr Bild, wie, wenn ich eine Sache

mache, ihr Bild vorgeht, oder das Bild die Sache macht (sich durch's Bild); primitives Zusammensein (Identität) der Sache (genitor) und des Bildes (Gedankens, verbe).

S. 160. Nur der im Princip Sündenfreie kann die Folgen der Sünde annehmend tilgen.

Suspension der Integrität des sich Opfernden zu Gunsten des Desintegren ist, um eine solidäre Verbindung zu machen, nothwendig.

S. 166. Alle Einung geht von Oben aus, und zwei können sich nicht vereinen, wenn sie nicht beide aus sich gehend jenem Oberen sich lassen.

S. 173. Auch Christus als Mensch ward erst vollkommen durch Leiden.

S. 174. Liebe ist tiefer als Gerechtigkeit.

Durch Christi Tod, sagt St. Martin, ward unser Blut fluid, opferbar.

Purification als Zweck aller Züchtigung muss also auch die des Opfers sein.

S, 175. Das Opfer wirkt auf das gemeinsame Princip (potentia) des Bösen.

S. 177. Voluptas bona ex factione boni continui, prava ex factione pravi etc.; dolor bonus ex solutione boni continui, pravus ex solutione pravi etc.

S. 178. Schmerzlosigkeit über und unter dem Schmerze. Nur das Gesunde, (Einende) fühlt den Schmerz, und entkräftet hiemit das Nichteinende, hebt es auf. Schmerz ist Arbeit, Anstrengung, Bewegung ausser Ruhe und Ruhe (Inaction) ausser Bewegung —; Lust ist das Gegentheil.

S. 209. Mystère ist inecrivable, auch ineffable, und doch mittheilbar.

S. 212. Das Erkannte (Geschaute) commandirt als potestas die Begierde als vis.

S. 213. „Dieu invisible“; in dessen Licht (Sehen) wir sehen, den wir aber selber nicht sehen, — als Leuchter. —

S. 214. Alle Erkenntniss geht nur unmittelbar auf Bild, nicht auf Wesen.

S. 215. Schwäche der Sehkraft wegen Mangel äusserer, oder innerer Lichtkraft.

S. 216. Statt dreieins ward der Mensch aus drei Eins oder zusammengesetzt, durch Abkehr von Einheit, $^3/_1$ $^1/_3$.

Das von der Einheit Abgekehrte wird entzweit, und kann nur als drei wieder ihr zugekehrt werden.

S. 217. Warum soll die Vielheit uns klarer, als die Einheit sein — und verstehen wir denn jene nicht eben in und durch letzte?

Nur der Eine ist Substanz, und Alles subsistirt nur im Verhältnisse seiner Inwohnung.

S. 217. „En réfléchissant sur la croyance generale et sur l'instinct naturel des hommes, on est frappè de cette tendance quils ont a unir des choses, que la nature *semble* avoir totalement séparées.“ Hierauf beruht die moralische Affection, wie die organische (Sympathie), — nemlich weil keine einzelne Handlung, die nicht auch eine allgemeine; diese Einheit ist das Objective.

S. 220. Mitte ist Einung; Einung durch Subjection; abnorme Subjection entzweit die Mitte.

Die Strafe wie Lohn trifft nach Plato den Erzeugten; aber der Vater fühlt die Strafe des Sohnes.

Die Kinder können die Schmach ihrer Eltern tilgen. —

Die Familie soll nicht Composition — sie soll Union sein. Ihr sollt (als Viele) Eins sein, wie ich und der Vater eins sind. Dasselbe gilt wohl vom primitiven Menschen, der als Männlein und Weiblein Einer war.

S. 221. „Suivant l'instinct et la persuasion universelle, toute famille (also Vertorbene und Ungeborene) est une.“ — St. Martin erklärt durch solche unités die Blutopfer — consanguinitas. —

S. 224. Adam — nicht cet homme, sondern l'homme; jeder cet homme ist nur ein Abstractum des l'homme; dieser (unité) ist, aber er ging unter in Adam, ehe er sich fixirte.

S. 225. Wie ruhige Bewegung von unruhiger verschieden ist, so einende Verbindung von nichteinigender.

Wer das Wort hat, hat die Mitte.

Corpora non agunt (chemice), nisi soluta (in einem Höheren). Innere Fluidität, Aufhebung der Isolirung.

S. 228. ${}_{a}\overset{c}{\triangle}_{b}$ Alle Einung als Mitte durch Unterscheidung bedungen u. v. v. — Wenn a sich dem b subjicirt, so ist es a und c, oder zwei, die sich dem Dritten subjiciren; so wird jedes der drei subjicirend und subjicirt. Ebenso kann sich a nicht unmittelbar, sondern mit b von c unterscheiden. Der Identificirungs- wie Distinctionsact ist ternär. Ich muss mich immer mit einem identificiren, um mich von einem anderen zu unterscheiden, immer von einem unterscheiden (auch immanent), um mich mit einem zu verbinden. In der Liebe distinguirt mich Gott von sich, ich mich von Gott.

Das Gehaltensein ausser seinem Anfange (Vergangenen) und seinem Ende (Zukunft) macht eben seinen Bestand (Gegenwart), — dieses ein Mitsein; jenes ein Sein im Anderen, letzteres des Anderen Sein in mir.

S. 229. Lorsque la double loi de l'homme sera effacée et que ses *deux* centres serons *confondus* (geeint, nicht confusion) il sera *Un.*" Nicht zwei, sondern drei Contrapuncte geben jenes Angstrad der Zerrissenheit ${}_{b}\overset{a}{\triangle}_{c}$. Abstraction der Unterschiedenheit ist Trennung; Abstraction der Einheit ist Confusion.

Darum heisst die Geschlechtsverbindung (die thierische) Vermischung (chemische), weil hierbei die wechselseitige Individualität unter-, nicht aufgeht. (Kein wechselseitig Erkennen.)

S. 231. Der volonté une et régulière Erbauung ist eben jene gemeinsame Substanz; (dein Wille geschehe, d. i. werde in uns).

S. 332. Indem a in b ist, (sich aufhebt in ihm), setzt (producirt) es b; ${}_{a}\overset{c}{\triangle}_{b}$ (mit Punkt) indem b in a ist, setzt (affirmirt) es a;

indem a und b in c sind, setzen sie c. Indem c in a und b ist, setzt es beide; a kann sich aber in b nicht aufheben, ohne c aufzuheben, b nicht in a ohne c; eigentlich hebt sich c in a und b auf, damit diese sich in einander aufheben können.

a und b können sich nicht unterscheiden, ohne sich beide von c zu unterscheiden; das heisst: a und b müssen sich einend unterscheiden, wie sie sich unterscheidend unter sich beide einen.

S. 239. Das Immobile bewegt und erhält sich nur bewegend unbewegt.

S. 246. Inertie seiner Temperatur, wie spezifisch-mechanische Inertie.

S. 271. Alle Schwereaufhebung eine tellurische Entzückung! (Freie Sternbewegung).

S. 282. Der Gute in diese Strafregion eingehend öffnet der Liebe den Eingang, und mindert hiemit die Strafreaction in dieser Region, oder wenn die böse Action im Unsichtbaren wurzelt, so wird diese von der in diese unsichtbare Region (durch den Tod z. B.) eingehenden guten Action gehemmt. —

S. 283. Freiheit (Wollen), ist Gebrauch einer Kraft.

S. 288. „„Et vous, qui osez prononcer des paroles outrageantes ou obscénes, songez quelle bouche vous profanez et tremblez.““ Also Christi Mund in unserem. — Hier Swedenborgs Idee, dass jeder Mensch der kleine Theil des Storchschnabels, der universelle Mensch (nach allen Gliedern) der correspondirende grosse ist. —

S. 290. Erfüllend ist Gott Anfang — enthaltend Ende. — Anfang ist eigentlich Conteniren, Ende — Erfüllen (Innerstes) Mitte — Zusammensein. — Etwas inner dem Raum, ausser ihm etwas, in ihm. Drei Raumesdimensionen wie Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft Dimensionen der Zeit. —

S. 293. „La traduction allemande de Luther: dass alles, was man siehet, aus Nichts worden ist.“ Luther also durch seine schlechte Uebersetzung dieser Stelle bestärkte in der Meinung von der Schöpfung aus Nichts (allerdings nichts Sichtbarem).

S. 304. Opfer des Wissens (Forschens), Wollens und Thuns.

S. 307. Ihre (criminelle) Unwissenheit haben uns die Theologen für Demuth gegeben. — Es gibt Unwissenheit, die Gebrechen, eine, die Gnade, eine, die Tugend und eine, die Verbrechen ist.

S 311. „Comme l'éternelle maladie de l'homme est de pénétrer l'avenir" — — — die falsche Gegenwart aufhebend, um in der wahren Vergangenes und Zukünftiges vereint zu erfassen. Ebenso falsche Raumgegenwart, um Inneres und Aeusseres —. Ganze Gegenwart —. Bestreben, raum- und zeitfrei, nicht los zu sein. —

S. 312. In der That ist nur diese Verbindung der Zeit- und Raum-Vorstellung mit jener des Immer und Ueberall die Ursache der Antinomie. Kant nennt falsch dieses Ueberall und Immer den reinen Raum und die reine Zeit.

S. 313. Der Moralist muss den Menschen doch im Beschlussfassen zeit- (causal-) frei sein lassen.

S. 327. Christus ist ein braver Mann;
Weiter Er sonst nichts fordern kann. —

S. 331. „C'est ainsi, que les terribles ennemis de l'unité travaillent à l'établir." — Von welcher unité ist hier die Rede? Von der äusseren? Sind denn unsere katholischen Heiden besser, als die akatholischen? Man sehe die Römer selbst!

S. 336. „J'irai cependant mon train, messieurs, comme si le Tout-Puissant avait réussi et tandis que les pieux disciples de Saint-Martin, dirigés suivant la doctrine de leur maitre, par les véritables principes, entreprennent de traverser les flots à la nage, je *dormirai* en paix" &c. Gute Nacht! —

S. 374. „Mais la racine de cette dégradation, ou la rèité de l'homme, résidait" im Princip (Seele), im Organ (Geist) und Werkzeug (Leib).

Ame animale und wahre ame, (esprit animique) ist sowohl zu unterscheiden, als esprit siderique und esprit intelligent. — Das Thierleben ist so gut als das ewige des Menschen in Seele, Geist und Leib. —

S. 375. Die Seele (Wille, Liebe) gibt als wollend, wallend, verlangend, langend) ihren Geist (Willengeist, souffle) von sich in's Princip, wo er figurirt (Bild, imago) wird und womit sie den

conformen Leib sich anzieht. In diesem Sinne vermittelt der Geist als das Höhere die Seele und Leib, und auch die Seele den Geist und Leib, da die Seele das Leben, der Geist des Lebens Geist, der Leib des Lebens (Seele) Leib ist. Jenes höhere Princip ist aber selber Leben oder Seele; der beiderseitige souffle (Kuss) verbindet also die Seele und hiemit den Leib (Conspiratio, Confluenz, Cohaerenz.)

Eigentlich ist Geist (Organ) was Princip (Seele) und Werkzeug (Leib) vermittelt.

S. 376. Coeur de l'ame, nach J. Böhme, die Bildniss.

S. 390. Auch bei J. Böhme ist Seele (Feuer) das den Geist Belebende oder Aushauchende.

Blutseele von wahrer Seele unterschieden. Wie des Fleisches Leben oder Seele im Blute, so muss auch des Geistes Leben im Geistblute sein, d. i. in wahrer Seele; ewiges Leben oder ewige Seele also im ewigen Blute.

S. 391. Blut — Sitz des Princips; Nerven — der Organe; Leib — der Werkzeuge. Auch in Muskelaction vermittelt Nerv, Blut und Werkzeug (Fleisch).

S. 404. Todesstrafen nur als Opfer erklärbar. Seichtheit der neuern Criminallehre. Aber der Mord selbst ist ein Teufelsopfer. —

S. 405. Zwei Actionen des Opfers, Hinrichten des Bösen, Aufrichten des Guten.

Dreifacher Zweck: schuldlos Blut im guten Sinne opfern — (Opfer), schuldlos Blut im bösen Sinne opfern — (Mord), den Schuldigen opfern, schuldig Blut im guten Sinne (Todesstrafe).

S. 427. „Une illustre nation, parvenue au dernier degré de la civilisation et de l'urbanité osa naguère, dans un accès de delire dont l'histoire ne présente pas un autre exemple, suspendre formellement (äusserlich) &c.“ Also beruht doch etwas Bedeutendes noch auf bloss äusserem Cultus.

S. 432. „L'école protestante en général n'aime point les idées, qui sortent du cercle materiel: elle s'en defie sans distinction et semble les condamner en masse comme vaines et superstitieuses.“ Diese plattitude hat sich im Religionsunterrichte als

Moral breit gemacht, wie in der Exegese als grosser Aufwand vonGelehrsamkeit, feine subjective Unwissenheit objectiv zu machen.

S. 445. Cause première = principe; seconde = organe; troisième = instrument. Göttliche, Geistes-, Natur-Region.

S. 447. Der göttliche Geist vermählt mit Jungfrau (Sophia) nach Präcipitation der Finsterniss.

S. 460. „St. Paul a dit: qu'il a plu à Dieu de reconcilier toutes choses par celui qui est le principe (Seele) de la vie, et le premier-né entre les morts &c." Hier der ganze Gott (sonst auch Vater) und nicht als Person vom Princip des Lebens, d. h. wie von Plato (in Crit.). Der Seigneur als Pere vom Chef (dessen Sohn) oder second roi unterschieden.

S. 470. Ein gewaltsamer Tod ist auch ein unzeitiger; die Suspension der Entwickelung macht den solidären Verband mit der Entwickelung der Rückbleibenden.

Judas Ischariot, oder das Böse im Verhältniss zum Guten, betrachtet von Daub.

2 Bände. Heidelberg 1816 und 1818.

Erster Band.

S. 8. Die Anerkenntniss der Ewigkeit ist die des Noch-Vorhandenseins des Vergangenen und des Schon-Vorhandenseins des Zukünftigen.

S. 13. Gewissen (entsteht) aus innerer oder äusserer Gegenwart eines Unschuldigen.

S. 14. Die Impotenz, das Böse als Macht zu zeugen und doch nicht ablassen zu können vom Streben, ist der Grundzug des verkehrten Wesens.

Das Widerstehen gegen das Böse bedingt das Entstehen (Werden) des Guten (Bleibenden) in der Creatur, jenes Widerstehen ist aber nur durch Hilfe (eines) äusseren Guten möglich — dasselbe gilt vom Widerstande gegen Gutes.

S. 20. Urtheilen geht nicht vom Glauben, sondern vom Schauen und Wissen aus.

Ibid. Jeder sei in seiner Meinung gewiss.

Wenn der Mensch den Teufel oder den Christ sucht, so sucht er die ergänzende Hilfe des Bösen und Guten ausser ihm zu seinem eigenen.

S. 34. Der Vater gebiert einen Sohn und schafft unzählige Creaturen. Zur (abbildlichen) Erzeugung und Geburt des Sohnes verzehrt er die ganze (uncreatürliche) Natur, als im Feuer, in welchem und durch welches das Licht urständet. Diese Verwendung der Natur (als Macht) ist aber ihre Vollendung und die Bedingung ihrer Creaturisirung.

S. 38. Anders ist das Böse ausser mir, wenn es mich, anders, wenn ich es in der Gewalt habe.

Ibid. Hier gilt: man hasst, was man hat (liebt), und liebt, was man noch nicht hat; diese Liebe (passion) ist aber nur Begierde. So tauml' ich von Begierde zu Genuss und im Genuss verschmacht' ich nach Begierde. (Goethe)

S. 41. „In jedem Menschen steckt, wenigstens dem Keime nach, auch ein Nero, geschweige ein Tiberius", wie jeder Körper zu Feuer werden kann. — Jeder muss also vor sich selber erschrecken, und sein Heil in Furcht (vor sich) suchen. — Wenn das Böse einmal in mir entzündet ist, so ist es nicht mehr in meiner, sondern ich als Person in seiner Macht (gleich Naturmacht).

S. 42. Gabe ist das Erkennen (des Wahren, Guten), aufgegeben ist das Anerkennen; wird dieses nicht geleistet (ein Anderes anerkannt), so verliert sich auch das rechte Erkennen, obschon der Imperativ (Gesetz) bleibt.

Ibid. Um die Sünde zu begehen, muss man das Gute erkennen, und nur nach der begangenen Sünde erkennt man es nicht mehr.

S. 47. Wenn dieses sich Selbstentzünden doch zuerst in einer Creatur (Lucifer) stattfand, so muss gezeigt werden, warum nicht auch in anderen.

S. 49. Jeder Verdammte ist Unmensch und entmenschlicht.

S. 56. Dem Glauben an einen von allem Hange zum Bösen freien Menschen steht der an einen von aller Anfechtung (innerer) zum Guten losen entgegen.

Ibid. Hang ist noch nicht Sein.

S. 57. Die Aeusserung als Gesetz setzt Renitenz voraus im Denken, Wollen und Thun.

S. 58. Denn Willkür ist Wahl des Bestimmenden, nicht Selbstbestimmung?

Ibid. Niemand kann Christus einen Herrn heissen ohne seinen Geist, und Niemand ihn verleugnen ohne den Geist des Antichrists.

S. 61. Das Misstrauen deprimirt die Treue, das Vertrauen stärkt sie und v. v.

S. 66. Der sich unterwerfenden Liebe eint sich die herablassende.

S. 73. Glauben ist sich in Verbindung Halten; — Geloben, Verloben.

S. 84. Der Regent von Gott? — Insoferne jede gesetzliche Obrigkeit von Gott ist.

S. 85. Hat die Natur an der Regentenmacht keinen Theil? Physische, psychologische Macht; die Entbehrlichmachung der letzteren wollen unsere Constitutionellen.

S. 89. Domitian nennt seine Vettern als Christen: contemtissimae inertiae. Das Christenthum befreit von Hass gegen die weltliche Regierung; der Hassfreie aber muss denen, die den Gewalthaber hassen, verächtlich und nichtswürdig erscheinen.

S. 101. L'etat est chretien et doit l'etre.

S. 107. „Befleissigen sich die Geistlichen, als wahre Christen zu lehren und zu leben, nehmen sie ihren Beruf aufrichtig zu Herzen, und nimmt sich ihrer zu diesem Zweck die Regierung an", dermalen die conditio sine qua non &c.

S. 115. Der Thorheit und Bosheit Abnahme macht das Regiren abnehmen.

S. 120. Mit der Welt, ihrem Glauben und ihren Kräften, überwindet man die Welt nicht.

S. 122. Willkür ist nicht Gnade.

S. 125. Nur der Leuchtende gibt Leuchtkraft, nur der Sehende Sehkraft.

S. 136. Das aus sich selbst zu zeugende Gute macht den Gegensatz gegen das (gleichfalls in und von der Creatur) sich selbst erzeugende Böse.

S. 137. Selbstliebe ist nur conamen; wahre Selbstliebe und Gottesliebe nur zugleich.

S. 139. Der gefallene Engel ist aber selbst Subject, das sich selbst cubirt; — so dass bei ihm auch das Wissen kein Organ des Guten mehr ist.

S. 147. „Das Böse an sich", nur als Creatur individuell.

S. 148. Wie das an sich Gute weder das subjectiv, noch objectiv Gute ist — aber dieses ist nicht Creatur. —

S. 151. Aseitas eignet nicht dem Vater der Lüge, der sie sich zu fingiren strebt. Dagegen ist Gott, ohne sich voraussetzen (gleichsam fingiren) zu müssen.

S. 153. Dessen Willen man thut, das pflanzt man (als Bild) fort.

S. 171. Höhere Persönlichkeit die niedrigere individuelle bedingend.

S. 173. Dass die Raumfestigkeit und Zeitflüchtigkeit nur Folge der Sonneneklipse ist, beweist, dass bei jedem Durchblicken dieser Sonne jene verschwinden.

S. 174. Wahl wäre also (selbst als des Guten) Act der Selbstheit — oder konnte dieses Wählen nur als das des Bösen sich realisiren? Aber die Wahl des Guten (als Resignation der Wählbarkeit des Bösen) hätte dem Wählenden diese Wahlfähigkeit benommen. Hier ist jener, die Wahrheit in sich setzende Act zu bedenken. Vergl. S. 172.

S. 176. Der Teufel macht sich kein Gewissen mehr.

S. 177. Für den Menschen ist die Zeit Gabe, für Satan nicht; für ihn ist Zeit und Raum Bedingung (sich von beiden zu befreien), nicht Beschränkung.

S. 179. Persönlichkeit ist kein Geschöpf.

S. 184. Stoische Apathie des Teufels, obschon bei den Stoikern als Menschen der Stolz noch Affect und affectirt ist.

S. 188. Die Warnung Gottes (bei Adam) beweiset die vormenschliche Existenz des Bösen.

S. 190. Jede Geistererscheinung ist erfahrbar.

S. 191. Autonomie ist also nicht verbindend, Autologie also eine Ueberzeugung ohne Zeugen.

S. 197. Die Selbstentzündung des Bösen in der Schöpfung hatte ihre Umgestaltung als Materialisirung zur Folge. Nicht in Gott, sondern in der Schöpfung stieg daher Ungewitter am Morgen der letzeren auf.

S. 199. Anomie des Willens ist Folge des Attentats der Autonomie.

S. 199. „Autonomie —: Verleitung des Menschen zum Zweifel, hiermit zum Selbstbetrug“ — daher der Beifall, welcher der kantischen Kritik zu Theil wurde. —

S. 204. Willkür sieht nur Willkür.

S. 211. „In dem ersten Menschen, ob er gleich, wie der Teufel, Joh. 8. V. 44, in der Wahrheit nicht bestanden, ist, war doch die Wahrheit, dass“ &c. — er fiel nicht dahin, wo der Teufel. —

S. 216. Die Sollicitation zum Eigenwillen muss doch sein, damit selber geopfert werden kann.

Ibid. „Wäre der Satan nicht, der nur leugnet oder lügt (der erkannten Wahrheit widerstrebt), nicht aber zweifelt, so könnte der Zweifel nicht entstehen, noch entstanden sein.“ (In diesem Sinne reimt sich Zweifel auf Teufel, nicht weil dieser selber ein Scepticus.)

S. 226. Mit dem Zweifel anfangen ist soviel, als mit dem Fallen das Stehen anfangen.

S. 230. Ohne Christus kein Gewissen.

S. 231. Der Mensch fängt die Bosheit (Teufelei) nicht an, sondern setzt sie nur fort. —

S. Nur der Freie befreit, der Gebundene bindet.

S. 235. Er ist der eingeborene Sohn Gottes (als Macht des Guten), Math. 3. S. 17. Joh. 1. 18.; er ist das Wort, das im Anfang (als Macht des Wahren). — Joh. 1. S. 14.

Zweiter Band.

S. 1. Le bien est pour chaque etre l'accomplissement de sa propre loi (Position) et le mal ce, qui s'oppose. La liberté d'un être est de pouvoir par lui méme se maintenir (vorerst sich zu fixiren) dans la loi prescrite. Mit dem Mangel dieser Freiheit tritt die Hilfe der Gesetzesmacht (in des Verfassers Sinn) ein.

S. 2. St. Martin lettre a un ami &c., wonach die societé judiciaire aus verletztem amour hervorgeht.

S. 2. Es hätte keines Gesetzes bedurft, um die erste labilitas zu tilgen.

Gesetzesmacht geht in die Kräfte (aufs Wirken), nicht in's Princip. Diese Kräfte sind Attribute, mittels welcher das Princip seine Vermögen (facultés) geltend macht.

Gesetz der Natur, wie der Intelligenz eine persönliche Macht.

S. 3. Die Gesetzesmacht ist missus (ange tutelaire).

Nach J. Böhme ist das ewig werdende exemplum dei (im Unterschiede des seienden Gottes) das (durch Natur, Fiat) ausgesprochene Wort.

Der Vater der Grund (Principium), der Sohn Principiatum.

Der Sohn ist, ohne zu entstehen, besteht, ohne sich zu erhalten.

S. 4. Ohne primitive Labilitas, oder Nichtfixität wäre weder das (creatürlich) Gute, noch Böse geworden; diese Labilitas ist eben die Möglichkeit des Urstandes eines Zerstörungsstrebens.

Das Böse, sagt St. Martin, konnte nur in die Kräfte (Attribute), nicht ins Centrum dringen.

Das Gesetz wirkt da, wo die störende Macht wirkt, — in den Kräften.

Das Finsterstreben muss dem Leuchten, die Discordanz-Strebung der Harmonie dienen.

S. 5. Die Individualität (Natur) ist und bleibt die Bedingung der Persönlichkeit, selbst in jenem perennen Exemplum Dei.

Solidarität der Personalität und Animalität (Pneuma und Psyche).

S. 6. Ist die Verbindung von Vernunft (Denken) und Wollen mit Sinn und Instinct nicht sich durchkreuzend?

Vernunft Wille

Sinn Instinct.

S. 7. Centripetal ist, was über's Centrum sich erheben will, centrifugal, was ihm entsinkt oder entstürzt.

Die Zeit war nicht früher, weil sie dem Gesetze als Werkzeug dient (nach dem Fall).

Elohim — Schutzengel der Natur und des Menschen — der Völker (so auch dieser Dämonen). Das Gesetz ist den Juden gegeben durch der Engel Geschäft.

S. 12. Vergeben der Schuld ist Weggeben des bösen Willens.

S. 13. Handle gesetzmässig, ohne des Gesetzes zu bedürfen. Habe nicht Gesetz und Tugend, sondern sei sie! Wenn des Gesetzes Geist in euch ist, so seid ihr nicht unter'm Gesetz. Wenn was ausser mir, auch in mir (Vater und Mutter), so ist mir das Aeussere keine Last, sondern Lust, und hilft mir. Durch den Fall, sagt J, Böhme, wich die Sophia aus des Menschen Herz, und setzte sich in seines Lebens Licht, wo sie ihm ruft, damit er ihr wieder Raum gebe.

S. 15. Das Recht zu befehlen ist zugleich Pflicht, wie die Pflicht zu gehorchen Recht ist.

Gewissensfrei ist der Engel und der Wiedergeborene; — gewissenslos der Teufel und der Verdammte.

Die Erlöseten sind aus der Knechtschaft zur Kindschaft gelangt, (damit der *Νόμος* den Zugang des *Λόγος* in das Princip möglich mache.)

S. 17. Indem das Gesetz nur auf die Kräfte geht, so accommodirt der dem Gesetze Folgende unmittelbar nur sein Thun, nicht sein Princip (Willen), was bloss im Glauben (in der Union mit dem Princip des Gesetzes selbst) geschieht. Uebrigens verhält sich das Princip zu den Kräften nicht etwa wie Inneres zu Ausserem, von welchen beiden selbes als Centrum zu unterscheiden.

S. 18. Der Idee Object ist das Ideal; — Realität und Nichtrealität bezieht sich auf letzteres.

Nur vom Constitutiven geht alles Regulative aus.

S. 22. Der *Νόμος* ist nur für den, der des Gesetzes Willen nicht in sich hat, aber dieses Einganges (Inwohnung) fähig ist.

S. 23. Das Gesetz drückt auf den Liebeleeren, Hassvollen. — Horror vacui. —

Sinn und Trieb (Instinct) gehen in eine Energie (Individuum), wie Vernunft (Denken) und Wollen in eine Persönlichkeit. Zur Ichheit wird die Individualität durch Persönlichkeit.

S. 26. Herrscher und Beherrschte beherrschen sich, indem sie beide (Einem Herrn) dienen.

Eigenwille ist Excitans des Eigenwillens.

Die Kantianer haben diese (gegenseitige) Liebe aus aller Societät (nemlich im Verhalten der Regierten und Regenten), als in ihrem Rechtsstaat überflüssig, hinausdatirt.

S. 27. Nur in der Liebe des Mannes, Vaters, Regenten erkennen das Weib, Kind, Unterthan ihr Recht über sie an.

S. 28. Verehren kann der Untere den Oberen nur, der ihn liebt (zu ihm descendirt), daher die Liebe vom Höheren ausgeht. Amor descendit (elevans).

S. 29. Wenn beider (des Vaters und Sohnes) Wille nur éiner, so muss beider Wirken (Denken), scheint es, auch nur éiner sein.

S, 34. Liebe als Willenseinheit, unterschieden von der Liebe als Willenseinigkeit; darum i s t nur Gott die Liebe.

Alles in der Schrift auf Subordination Deutende betrifft den Menschensohn.

S. 37. Associéschaft von Societät, z. B. im Geschlechtsverhältnisse unterschieden.

S. 38. Hass (wie Unglaube) die negative Seite einer Neigung.

S. 40. Die + Electricität in A macht die + Electricität in a frei, indem sie die — Electricität derivirend an sich zieht. Vertheilung und Mittheilung (Ertheilung) der Electricität. Hier auch die Theorie der bewährenden Versuchung.

S. 55. „Si violandum est jus, regnandi causa violandum est.“ Moralisten, Juristen und Diplomaten hassen Christum.

S. 64. Moralische Gesinnung als Wunsch der Sündenfreiheit postulirt einen von ihr freien, darum befreienden Menschen, — der seine Freiheit uns mittheile und ertheile.

S. 65. Man hasst und liebt das Verächtliche nicht.

S. 72. Der gewaltsam Getödtete (Geopferte) wirkt nach der alten Vorstellung anders auf den irdisch Lebenden zurück, als der natürlich Sterbende. Ist er gut, so wird seine gute Einwirkung vermehrt, ist er böse, vermindert.

S. 77. Man könnte sagen, dass, wenn man das Gesetz im Herzen habe, so producirte man, wie der Genius ohne Vorschrift. Herausscheinen und Hineinscheinen der Idee.

Das Haupt kann keinem Gliede die Lebenskraft ertheilen, nur mittheilen.

S. 82. „Das Leben des Versöhners der Menschheit mit Gott wurde hiedurch dem Bösen zur Beute (und der Böse wurde die Beute dieses Lebens), denn nicht darauf, dass er am Leben bliebe, sondern“ &c. und darauf kam's an, dass er nicht am irdischen Leben bliebe; es ist Euch gut, dass ich hingehe. Weizenkorn.

Auf den vom Bösen ganz Leeren (Christus) drückte dieses mit ganzer Last (wo gar keine Lust, ist alles Last), aber eben hiedurch zog er das Böse (selbes überwindend) von uns und der Welt an sich.

Der Mensch litt — Leiden ist als Widerstehen leiden machen.

S. 83. „Der Zweck ward erreicht“ (eben durch den irdischen Tod). — Es ist euch gut, dass ich hingehe. Bleibe ich irdisch bei euch, kann ich nicht überirdisch (central) bei euch sein. Aenderung des Verhaltens der Persönlichkeit und Individualität nach dem Tode.

S. 85. Nur als Auferstandener ist Er Versöhner, nur als Gestorbener ist Er Auferstandener.

In der Natur ist dem Bösen die Gränze durch die Scheinerfüllte Zeit und Raum (Materie) gesetzt. Ein Feuer, das immer gedämpft, aber nicht radical gelöscht wird.

S. 86. Ueber alle Menschen und Naturen hat der Böse Gewalt, in seiner Gewalt hat er sie nicht, oder nur wenige. Posessi et obsessi.

S. 88. Die menschliche Individualität ist durch's Irdischwerden zeitlich-räumlich worden. Wenn in Christo das persönlich Gute in der Schöpfung die Individualität indissolubel mit sich verknüpft hat, so muss bemerkt werden, dass die göttliche Persönlichkeit hiemit doch nicht durch diese Individualität bedingt ward, und sich also (durch letzte) allen Individuen frei mittheilen (communiciren) kann.

S. 89. Die Persönlichkeit (als Idea, Menschheit) ist nur éine und ungeschaffen, die sich allen Individuen mittheilt, nicht ertheilt und die in den Seligen mit der Individualität unlösbar sich verbindet, von den Unseligen sich für immer trennt. Der Logos war der Eros oder Brautführer, der diese Idea (Sophia) mit der Individualität (in Christo) zuerst einführte.

S. 90. Sensus intra sensum: nicht bloss ein sinnliches Erkennen im materiell Sinnlichen oder Erfahrenen.

S. 91. Die das Sein schaffende Macht ist auch die es zu erkennen gebende. Identität des Ursprungs beider, des Thuns und Sagens (principium essendi et cognoscendi).

Zwietracht zwischen den Naturkräften, zwischen Intelligenz und nichtintelligenter Natur, in der Intelligenz selber; aber hauptsächlich Zwietracht zwischen Actionen und Reactionen, Sinn und Trieb, Vernunft und Willen.

S. 92. Das Uebersinnliche ist den Kantianern ein Sinnloses, kein höheres Sinnliches, obschon die wahre Uebersinnlichkeit erst bei diesem letzteren beginnt.

„Wie bedeutungsvoll ist daher im Gebete des Herrn die Bitte um Erlösung vom Bösen!" Vom Argen als einer Macht, in der die Welt liegt.

S. 95. Was über (penetrirend) ist, ist nicht gegen.

S. 99. Unvernunft kann nur zur Unnatur sich gesellen.

S. 100. Die Gesetze schützen die Creatur gegen den Satan, und sind für diese.

Wenn schon die Materie auf dem Bösen lastet, so ist doch dieses als unter ihr Seiendes so gut immateriell, als das über ihr Seiende. Nicht als naturlos, sondern als seine Natur zur Unnatur gebracht habend, vergiftet es die Natur ausser sich.

S. 101. „Es ist unmöglich, dass unser Einer — — — Wunder thue, oder auch nur erlebe.“ Das Erleben ist doch noch ein Anderes, falls das böse Wunder auch nur eine störende Wirkung, das gute eine Befreiung vom Naturgesetze ist.

S. 104. Satan kann physisch nur mittels des Menschen wirken.

S. 106. Das Durchdringende, Durchscheinende hebt das Durchschienene nicht auf, nemlich vertilgt es nicht.

S. 109. Hass und Liebe des Bösen bestehen zusammen, wie der Gesetzeshass und dessen selbstsüchtige Liebe.

Wie der Satan die Vernunft vernichtend nicht das Denken aufgeben will, so will er das ihm von Gott angeschaffene Sein zu vernichten strebend keineswegs nicht sein.

S. 111. Wenn Jehova zu Moses sagt: Ich bin —, so ist entgegengesetzt die erste Aeusserung des Lügenvaters, dass er sich selbst als nicht seiend lügt.

S. 112. „Für das zweite Wunder, mit welchem das Entstehen der Zeit, ja der Begriff des Entstehens selbst und des Werdens überhaupt möglich (nicht schon wirklich) geworden &c. — müssen wir achten das Sein der Welt und ihrer Ordnung durch Gott“ &c. Das zweite ist nicht die Schöpfung als Creaturisirung, sondern die ewige Darstellung des exemplum Dei (realisirte Idea, als Ideal oder Sophia), quae sempiterne et ubique *fit*, quia Deus aeterne und infinite *est*. (Allgegenwart gegen ubiquitas.

S. 113. Die Transmutation des Thrones Lucifers zur materiellen Welt ist das vierte Wunder.

Das Vieh kann nicht, der Teufel will nicht bewundern; nil admirari.

S. 116. Denjenigen, welche über den Teufel klarer sehen wollen, sagt dieser in's Ohr:

> Consider it not so deeply —
> So it will make us mad. Macbeth 2. 2.

S. 117. „Die Gesetze der organischen Thätigkeit“ sind nicht Vorschriften und Gebote und Verbote, sondern Gewalten, Kräfte, Agenten.

Zu Grundegehen, d. h. Entgründetwerden, ist das Gegentheil des Begründet- und hiermit Existentseins. Da Lucifer den Ungrund in sich geöffnet (actuos gemacht), so inficirt er nicht nur hiemit alles, was er bereicht, sondern seinem Selbstvergehen kann nur durch eine höhere Macht gewehrt werden.

S. 118. „Mit der werdenden Schöpfung ist nicht nur die Zeit, sondern auch der Raum möglich“ eigentlich mit dem ewigen Fieri des ewigen Ideals, als der Sempiternität und Ubiquität.

Zeit und Raum sind arrêts, Wirken in Zeit, Wohnen im Raum. —

Eigentlich kann man nicht sagen, dass mit dem Entstehen des Bösen dieses doppelte Vernichtungsstreben wirklich, obschon thätig geworden, weil die Materialisirung der Natur als Gesetz seiner Verwirklichung bis zum Weltgerichte Einhalt thut, wo dieses Vernichtungsstreben umgekehrt völlig auf den Vernichter und seine Gesellen zurückgeworfen wird.

Wohnen ist Ruhen, das Wirken Leiden; denkend wirke, wollend leide ich.

„Nur der Satan und die Verdammten wohnen“ im weder wahrhaft, noch Scheinerfüllten Raum und Zeit. Innere Erfüllungsnoth, wie äussere, welches innen und aussen verzehrend; ihnen wird kein Raum im Raume und keine Zeit in der Zeit belassen, sich von beiden zu befreien.

Widerspruch des inneren (activen) Wirkens und äusseren (passiven und reactiven) Wohnens, oder Nichtidentität des zeitlichen und räumlichen Seins. Widerspruch (in Natur).

S. 119. Diese Zwietracht des Zeitlichräumlichen haben die Rationalisten für constitutiv declarirt; das Wirken vernichtet das Leiden, dieses das Wirken.

S. 120. Wie Länge als Linie von einem Punct vor und rückwärts, so geht Breite als Fläche von dieser Linie als Achse rechts und links aus, von dieser Fläche aber die Tiefe (Dicke) nach Oben und Unten. In der Kugel zeigt sich das Unten als

Convergirungspunkt der Breite, welche in sich läuft, oder man kann auch diese Construction umkehren, von der Kugel oder dem Cubus anfangend.

Da der Druck allgemein (immer und überall), so muss es auch der Widerstand sein.

S. 121. Zeitliches geht auf's Wirken, Räumliches auf's Gegenwirken. Die Zeit hat (als Wirken) nur Bestand im Nichtbestande, der Raum (als Leiden oder Gegenwirken) nur Sein im Nichtsein (aber der Ausdruck Bestand geht schon auf Raum). Beide erscheinen als Destructe, als Hunger; — der Position des Seins in in dieser Zweiheit entspricht seine Negation. Alles zu verzehren, die Verzehrung in Alles zu bringen.

Satan ist das allerzeitlichste, allerräumlichste Wesen, hungrig und mager.

S. 121. Das Böse bringt es immanent und emanent nicht weiter, als zum Vernichtungsstreben.

Nach J. Böhme Oeffnung des Abgrundes (des Centri Naturae) durch Aufhebung des Grundes, welcher den Abgrund aufgehoben hält. —

Intensitätszunahme des Zehrfeuers der Materie.

S. 122. Das Gute und die Guten sind zeit- und raumfrei geworden durch Zeit und Raum, darum wirken sie kräftiger auf die in der Zeit und im Raume Lebenden; sind aber die Bösen nicht als Zeit- und Raum-Unfreie eben zeitlicher und räumlicher (beschränkter) geworden? Zunahme der Zeitlichkeit und Räumlichkeit, oder Materie-Vergänglichkeit als Scheinerfüllung; gallopirende Schwindsucht.

Aetas parentum *debilior* avis tulit nos *imbecilliores*, mox daturos progeniem *miserabiliorem* (cf. Horat).

Wäre seine (des Bösen) vernichtende Macht nicht immer auf Jetzt und Hier beschränkt, so könnte in der Vorwelt die Nachwelt von dem Bösen anticipirt werden.

Indem wir uns bestreben, das Jetzt und Hier möglichst zum Stets und Ueberall auszudehnen (oder umgekehrt concentrirend zu vernichten), zeigt sich uns die Natur der Entzeitlichung und Enträumlichung, sowie der Zeitlichung &c. Das Hier ist nemlich Negation

des Raumes, so wie das Nichthier seine Position, Gegenwirkung, wogegen das Jetzt Position der Zeit das Nichtjetzt, das Vor- und Nachher, ihre Negation.

S. 123. Der Abgeschiedene behält seinen Rapport mit uns in der Zeit noch Lebenden durch jene bleibenden Gewirke, wie Amulet des Magnetiseurs, Testament, Testis.

Durch Zeit und Raum bleiben der Böse und seine Gesellen immer disjecti membra poetae.

Zeitlichkeit Napoleons, der keine Geschichte, weder Vergangenheit, noch Zukunft hat. Ephemeres und Insecten-Leben der dermaligen Diplomatie.

S. 124. Das Opfer des Zeitlebens muss seine Compensation jenseits haben.

Apathie des Satans.

S. 127. „Ebenso unmöglich auch ist es dem Bösen, Nichts in Alles zu bringen". Vernichtungsstreben des Gegenwirkenden: das Wirken, die Zeit in den Raum zu bringen, wie den Raum in die Zeit.

Tis here! 'tis here! it is gone. Hamlet I. 1.

Das Hier ist eine Negation oder Nichtsein des Raumes, weil selbes ein die Linie und Fläche ausschliessender Punct ist, und ebenso ist das Vorher (als Nichtmehrsein) und das Nachher (als Nochnichtsein) der Zeit, deren Negation, wie das Jetzt (ein im Werden verschwindendes im Verschwinden werdendes Moment) die Position, oder das Sein der Zeit ist.

Zeit, beständig im Unbeständigen, Raum, unbeständig im Beständigen. Die Position der Zeit (Jetzt) ist, da sie vernichtend ist, selber eine Negation, wogegen ihre Negation (Vor und Nach) eine Negation ihrer Negation, folglich Position gegen sie ist.

Der Verdammte gründet (wohnt) in Nichts und hat Nichts in sich, wogegen der in der Scheinzeit noch Lebende in einem Schein wohnt, einen Schein in sich hat. Derselbe Widerstreit, der im Zeit-Jetzt, und Vor und Nach ist, der ist im Raum-Hier und Hin und Her. — Das Hier wie Jetzt sind unfix.

Der Abgrund (als Raumes-Untiefe) ist, nach J. Böhme, absolute Dislocation oder kein locus.

S. 130. Jede indefinirte Linie ist die Achse des Ungrundes, jeder Punct in ihr das Centrum.

J. Böhme distinguirt unter Ort und Raum.

S. 131. Wo jeder Punct Centrum ist, da ist's keiner.

S. 132. Die Tiefe (Dicke) wird auf die Fläche gegensätzlich bezogen, so wie der Grund auf die Höhe. Tiefe, Länge und Breite sind aber die drei Dimensionen des Raumes (ohne Grund und Höhe) und Centrum und Peripherie —. Nur der Satan hat Tiefe. Aber Tiefe ist Negation der Untiefe, Grund Negation des Ungrundes.

Der verderbte Wille macht die Erkenntniss des Liebenswerthen unmöglich, der verderbte Verstand (Unvernunft) macht dessen Wollen unmöglich. — Das schlechte Erkennen hemmt das gute Wollen, wie das schlechte Wollen das wahre Erkennen.

Wille und Verstand sind gleich Wirkung (Zeugen) und Gegenwirken (Bilden). — Das Gegenwirken entzieht sich seinem Wirken, wie dieses seinem Gegenwirken; absolute Nichtidentität oder Contrarietät des Activen und Passiven. Eben darum bleibt es nur beim subjectiven (sich zwar inficirend fortverbreitenden) Vernichtungsstreben. — Als absolute Impotenz (negative Androgyne oder Hermaphrodit) zugleich mit der Wuth nach Potenz, als entnaturt (sohin keiner Zeuge- und Bildungskraft mächtig) strebt der Urböse doch diesen sich zu insinuiren, um sowohl ihre Productivität zu zerstören, als seine eigene Negativität zu propagiren.

S. 136. Räumliche Bewegung entsteht durch Verknüpfung des Raumes in drei Dimensionen mit der Zeit in zweien derselben (Vor und Nach); Zeitraum (Periode) durch Verknüpfung der Zeit in ihren drei Momenten mit dem Raume in Zweien (Ueberallhin und Ueberallher).

Raum- und Zeitgesetze sind gegen das Böse für das Gute in der Creatur.

Absolute Beschränkung auf Jetzt und Hier ist absolute Zeitlichkeit und Räumlichkeit. In der Materie ist diese Beschränktheit theil- (schein-) weise aufgehoben, absolut über der Materie.

Anticipationen dieser gänzlichen Aufhebung (Ekstase). Anticipationen der absoluten Vernichtung.

S. 137. Materie ist Scheinaufhebung des Raumes, sowie ihr Wirken der Zeit.

Erfüllen ist Tilgen.

S. 138. Im Uebermateriellen coincidiren Hier und Ueberall, Jetzt und Immer. Denn nicht das Jetzt und Immer, so auch das Hier und Ueberall, hört im raum- und zeitfreien Sein auf, sondern ihr Gegensatz als verneinend.

S. 139. Es ist die ubiquitas und sempiternitas im ewig ausgesprochenen Worte (Sophia) als unterschieden von dem seienden Gott (als allgegenwärtig und ewig) zu fassen, oder vielmehr von Gott ohne Bezug auf's All.

S. 140. Nur mit dem Ausgeworfen- oder Ausgesetztsein, im Raume (Entgründung) beginnt die Zeit für das Ausgesetzte.

Wie das nicht fixirte Centrum keines ist, so das nicht fixirte Jetzt keines. Der Ueberall und Nirgends, der Immer und Nie! —

S. 141. Dieser Punct (Hier) ist nicht an sich (inner einer Ortssphäre) fixirt, und wenn er (z. B. als Mittelpunct, oder neben ihm) fixirt ist, so ist die Fixation gegen seine Unnatur.

Die Fixation ist, nach J. Böhme, die Schliessung des Centrums Naturae.

S. 142. Der Un- und Abgrund ist dem Grunde, die Untiefe der Tiefe widerwärtig.

S. 146. Materie ist, sagt St. Martin, eine Giftgeschwulst (Insectenstich).

S. 147. Selbstsein oder Selbstgefühl hat das Thier, Ich oder Selbstbewusstsein nur die Intelligenz. Die Ichheit ist als die ihrer selber mächtig gewordene Selbstheit die vollendete Individualität und (negative) Bedingung der Persönlichkeit.

In der guten Persönlichkeit, Vernunft und Freiheit, in der nichtguten nur Verstand und Wille.

S. 148. Indem der Raum die Zeit durchdringt, nimmt er sie in sich auf (Mutter, — filius in matre), macht sich ihr zum Vater und zur Mutter.

Die zeugende Kraft in der bildenden macht als (Androgyne) den producirenden Grund (Vater), was aber nur für die Physis gilt.

Jeder Creatur wird die Zeit (Macht) eingezeugt (Wirker, formans, mas) und sie wird dem Raume eingebildet, (leidend, Gegenwirken, Materielles, mater, foemina) damit selbe im Zeitleben von beiden Principien oder Mächten frei werde. Da nun Lucifer die negative Androgyne in sich entzündete, so mussten in der Natur beide jene Potenzen vorerst geschieden (von einander gehalten) werden (Geschlechtstrennung, Himmel und Erde), damit in ihrer Scheidung der Teufel nicht Hochzeit halten, dagegen aber die himmlische Hochzeit bereitet werden könnte. —

S. 152. Ichheit als Natur bleibt immer der Persönlichkeit Bedingung, nur nicht negativ.

S. 153. Jetzt und Immer schliessen sich nicht aus, wie Hier und Ueberall.

S. 155. Wie Spinoza mit Denken und Ausdehnung die modi des Teufels bezeichnet, so Oken mit seiner Formel — 0 +.

S. 156. Eben aus der Tiefe kommt das Streben, sich über alle Höhen zu erhöhen. Centripetalität (Hoffart), Centrifugalität (Sturz). Hoffahrt vor dem Fall, Demuth vor Erhebung.

S. 160. Die Erkennbarkeit oder Nicht-Erkennbarkeit in der Erfahrung ist was anderes, als die Erfahrbarkeit und Nicht-Erfahrbarkeit; doch muss die Erfahrung der Erkenntniss entsprechen.

S. 166. Der zuerst in sich zu Grunde Gegangene, Abymirte, ist der Andere und Anderes gleichfalls Abymirende. Dass der Mensch in sich grundlos und finster ward, wollte er nicht, und für ihn ist also das ihn nicht zu Grund und Licht mehr kommen lassende eine höhere Macht.

S. 167. Da dem Teufel, (ehe er solcher ward) kein Gesetz vorstund, so musste seine Maxime eine andere sein, als beim Menschen.

S. 172. Die Zeugungskräfte entsprechen den Erkenntnisskräften (Denken), wie die Bildungskräfte den Willenskräften.

S. 191. Ueber dem Nomos der Logos, dem jener dient.

S. 198. Das Gesetz bringt die Creatur zum Gefühl oder zur Erkenntniss des Unvermögens und sohin zum Logos. Das Gesetz geht nur in die Kräfte, der Logos in's Princip.

S. 204. Geht etwas vom Herzen (aus der Liebe), so kann es nur des Geliebten, nicht des Liebenden wegen sein, weil es sonst nicht aus Liebe ginge. Dasselbe gilt vom Hass. Es ist darum thöricht, die Selbstliebe in der Creatur verwerflich zu achten, nicht aber in Gott, da eben nur Gott die von aller Selbstliebe freie Liebe ist.

S. 208. Die Natur bedingt nur die Verwirklichung der Idee zum Ideal.

Wirken und Gegenwirken als Empfangen; die Identität der Action und Reaction, der Zahl und des Maasses gibt die Energie. (Gewicht, Princip.)

S. 212. Uebernatur sagt die Gehörigkeit der Natur an jene (die Uebernatur), Natur-Freiheit, nicht Losheit aus, welche eben die Natur selber befreit. In Gott ist die Natur über sich elevirt (verklärt).

Das Erkennen soll frei, nicht los vom Erfahren sein.

S. 213. Der Geist ist über der Seele oder unter ihr.

S. 215. Alle Opposition aus Omission.

S. 218. Nicht die Natur als solche (als selbstlos oder unpersönlich) kann dem persönlichen Uebernatürlichen widerstehen; und die Natur kann sich nicht selber entgründen, abgründen oder zur Unnatur machen.

S. 219. „Das Uebernatürliche hat durch Gottes Weisheit und Gnade die Natur und deren Kräfte zu seinen Bedingungen," wie die erschaffene Natur (Sinn und Trieb) die Vernunft und den Willen; denn das Princip der erschaffenen Natur ist Gott, wie das Princip der erschaffenen Intelligenz. Aber diese Unterscheidung von Natur und Geist beginnt nicht mit der Schöpfung, sondern mit dem perennen Fieri des exemplum Dei.

Das sich Einlassen auf die niedrigere, selbstische (noch nicht böse) Natur könnte wohl das Böse in der Intelligenz generiren, wie in der Natur.

S. 220. „Das uranfängliche oder ursprüngliche Unterlassen dieser Widerstandleistung und Renitenz"; diese Omission muss suo modo schon bei der Ursünde Lucifers stattgefunden haben, obschon das Sollicitans hier nur Trieb, nicht Wille war. Hier das Entstehen eines Evestrum, einer Un-Idee; Maja.

S. 228. Individualität besteht auch in Zeit- und Raumfreiheit; Individualität, welche verklärt, ist zeit- und raumfrei.

Keineswegs hat sich Christus, der Verklärte, wieder entleibt.

S. 231. List und Dummheit unzertrennlich, wie Einfalt und Vernunft.

S. 233. Der Anfang der Sünde ist das Unterlassen des sich Einlassens in's Gute d. i. Unterlassung der Integration und Fixirung in Gott. Dieses Nichtaffirmiren als Nichtnegiren sich selber gegen Gott affirmirt aber die Creatur gegen Ihn und negirt Ihn.

Ueber dieses Sicheinlassen (Zulassen — Copula) ist zu bemerken, dass innerlich dass Weib so gut in den Mann geht, als dieser in sie, die zeugende Kraft in die bildende, diese in jene, das Wirkende in's Gegenwirkende, dieses in jenes, und dass sie beide in eine Energie eingehend in ein Product ausgehen.

S. 234. Lucifers Sicheinlassen in die Naturphantasie (Maja oder der Natur Selbstspiel nach J, B.) — Auch Satan hätte mit solcher Negation beginnen sollen. Denn die Position des Guten (im Guten), wodurch letzteres erst wahrhaft gut (illabil) wird, ist ohne diese Negation nicht möglich; nur ist hier von Negation der Entzündlichkeit die Rede, nicht von jener bereits wirklichen Entzündung.

S. 235. Das Nichts (Passives als disseminatio) oder Ungrund wird activ, Entgründungs- oder Vernichtungsstreben, so dass es Alles, was sich mit ihm einlässt, zum Mitentgründeten und Entgründenden macht.

Limitation ist als Hemmung (arrët der Evolution) nicht als Bestimmung oder Definition zu nehmen. Hier Urstand der Finsterniss, des Widerstreits, angustia. Die vix mortua wird vis viva.

Da die Tugend (Sollicitation zum Sich-Einlassen des geschaffenen Guten in's ungeschaffene) schon positiv ist, so kann jenes nicht durch blosse Abstraction (Abkehr), sondern nur durch positive Widersetzung sie von sich abhalten.

Das ursprüngliche Sichnichteinlassen des erschaffenen Guten auf's unerschaffene Gute ist die Selbsterzeugung der Bosheit.

S. 237. Spontaneität der Vernunft und des Willens geht zugleich verloren, wird zugleich restituirt.

„Fragen wir nun: was doch dasjenige sei, gegen welches anzustreben, das in der Natur Uebernatürliche unterlassen, und auf welches hiermit dasselbe sich eingelassen, woran es Theil genommen habe; &c." Diese Frage ist vorerst für Lucifer zu stellen und auf die hiemit erfolgte Renitenz und Corruption der eigenen Natur zu achten.

Daub antwortete auf jene Frage: es ist wenigstens das Unnatürliche, das dem Uebernatürlichen und der Natur Entgegengesetzte. Könnte es (im Uranfang) nicht die Natur selbst, als Trieb für sich zu sein, sein? fragt Baader. —

„Freilich ist es etwas in unserer Vernunft und Freiheit" — etwas in uns (obschon nicht opponirt), doch ohne unsere Schuld afficirbar von jenem Unnatürlichen. „Halb zog sie ihn, halb sank er hin".

S. 238. Das Sicheinlassen des geschaffenen Guten in's ungeschaffene ist das Sichöffnen letzterem; das Sichnichteinlassen ist das Sicheinlassen in sich, das Sichöffnen in sich (sibi) und das Sichschliessen (Deo). Der Wurm entsteht sodann per generationem aequivocam in uns selber.

Wenn schon der Mensch ursprünglich diesen Wurm nicht in sich (ohne Hilfe des bereits dem Lucifer eingeborenen) erweckte, so muss er doch gleichfalls selbstthätig selben in sich erwecken. Denn weder sein Gutes noch Böses mag er bloss per transfusionem erlangen.

Das Scheiden aus dem Guten als ein Sich-in-sich-beschliessen coincidirt mit der Selbstentzündung des Bösen, — als ob durch jene Scheidung der Zufluss der besänftigenden löschenden Wasser gehemmt würde. Die Creatur (als zuerst geschaffen) muss sich

selber in sich entzünden, sowie sie die himmlischen Wasser nicht in sich nimmt. Der aus diesem Feuer gehende Geist ist der böse. —

Das absolut (für sich) Gute wie Böse kann nur aus einer (solchen) Conjunction des subjectiven und objectiven Elementes entstehend und bestehend gedacht werden, aus der Wirkung und Gegenwirkung (mas et foemina) eigentlich aus dem Persönlichen und der unpersönlichen Natur.

S. 239. Das Naturgesetz (der Schutzgeist als naturschirmende Macht) heisst hier ein Geschöpf (angelus), was also auch vom Moralgesetz gelten müsste, wogegen nach J. Böhme das Vertriebensein des Geistes (als Idea) aus der Creatur das Suchen, wieder creatürlich zu werden (im Menschen), erklärlich macht. Die Mesalliance der Natur mit einem anderen als ihr bestimmten Geist machte, dass letztere (das Weib der Jugend) nun als Schutzgeist noch von aussen der Creatur beisteht. Der Logos hebt diesen Nomos nicht auf, sondern vermählt ihn mit der Creatur.

S. 240. Von der bösen Idea (als Geist im Gegensatze der Sophia) mag nun wohl gelten, dass sie ausser ihrer creatürlichen Particularisirung nicht actu ist, was nicht in demselben Sinne von der Sophia gesagt werden kann, welche auch ohne Creatur als absolutes Ideal vor Gott besteht.

S. 241. Doppelgeschlechtigkeit der Physis. — Wie die zeugende und bildende Kraft die Natur, so bedingen Vernunft und Freiheit die Persönlichkeit; dieses gilt von der guten, wie von der bösen Persönlichkeit.

Alle Lust geht von Lugen aus.

S. 242. Das Unterlassen fällt zusammen mit dem Sichnichteinlassen auf das Gute.

S. 246. Konnte der Mensch ohne dieses an ihn Bringen der Sündhaftigkeit sich sündunfähig machen?

S. 252. Die Welt ist durch ihren Fürsten inficirt worden.

S. 258. Als Naturgeist gilt das Naturprincip auch bei J. Böhme. Dieses Princip der Natur ist Uebernatur.

S. 264. Das Sein des Einen (des Sohnes) aus dem Andern (Vater) ist nicht wieder ein Sein des letzteren aus jenem.

Man unterscheidet das Geschöpf von seinem Principe, wie man in Gott Gott und sein Princip unterscheidet; aber das Princip des Geschöpfs ist nicht das Geschöpf selber, wie doch Gottes Princip Gott ist, wenn schon das Geschöpf, obgleich das Principiatum eines Anderen (Gottes) doch auch das Princip sein selbst als werdenden und gewordenen (fieri) nicht als Seins (wie Gott) ist.

S. 265. Gott als das absolut Uebernatürliche wird als das in sich (in Gott) Seiende erkannt, das bedingt Uebernatürliche wird aber nicht als das in sich sondern im Natürlichen Seiende erkannt, welches Natürliche (Naturkräfte) seine (als Selbstmacht) Bedingung.

Dieses Verhalten der bedingenden Natur (Naturkräfte) zum Uebernatürlichen in ihm findet nach J. Böhme schon in der Sophia (Ideal) statt, welche Sophia also die aus Gottes Allmacht gehende erste Selbstmacht.

S. 266. Der Sohn Gott hat einzig den Vater Gott zu seinem Principe, aber das bedingt Uebernatürliche hat von seinem Principe das Vermögen, Princip seiner Selbst (ein Selbstmächtiges, aus sich selber Wirkendes) zu sein.

S. 268. Das Vatersein hat seinen Grund im Gottsein, das Sohnsein im Vatersein, nicht im Gottsein.

Der Vater wird, weil er Gott ist, als Vater, der Sohn nicht weil er Gott ist als Sohn erkannt, sondern weil er Sohn ist, wird er als Gott erkannt, wesswegen man von einem Sohn Gottes, nicht von einem Vater Gottes reden kann.

S. 270. Das bedingt Uebernatürliche wird erkannt im erfahrenen Natürlichen, in jenem aber wird das absolut Uebernatürliche erkannt.

S. 277. Die Creatur ist aus sich (der Creatur), nicht aus Gott, aus dem sie das Vermögen aus sich zu sein hat, oder vielmehr zu werden.

Der aus Gott Seiende ist Gott.

S. 280. Der Sohn ist (nach Daubs Theologumena) in Gott die Person par excellence; durch Eingang in die Idea (Sophia) wird diese seiner Persönlichkeit theilhaft, sie wird mitgetheilt, nicht ertheilt. So ward also (mittelst der Sophia, Idee der Menschheit) durch den Sohn Gott dem Menschen persönlich.

S. 282. Das Menschsein des Logos in Folge der Verbindung oder des Eingangs des Logos in die Idee der Menschheit, Adam Kadmon. —

S. 283. Diese Genesis ist aber nicht mit jener mittels der Physis des ausgesprochenen Wortes zu vereinerleien.

S. 284. Die Creatur ist nur Copie des Originals (des ausgesprochenen Wortes).

S. 286. Nach verlorenem Grunde die Sucht nach Grund (der lebendig gewordene Un- oder Abgrund).

S. 289. Wie das sprechende Wort sich ewig mit dem ausgesprochenen vereinigte, so vereinigte es sich durch letzteres (Sophia) mit der Schöpfung.

S. 290. Vater ist Princip des Principes der Schöpfung (Selbstmacht).

S. 293. Der Creatur ward das Vermögen der Selbstbedingung (Selbstbegründung) und Fixation in ihrem Locus angeschaffen, welches sie, falls sie es verwirkte, nur wieder in und von Gott gewinnen kann. —

S. 303. Das Sicheinlassen eines Höheren mit einem Niedrigeren macht, indem beide ineinander eingehen, dass das Höhere descendirt, das Niedrigere erhoben wird. Wie dieses aber erhoben wird, vertieft es sich selber und erhebt so wieder das sich in ihm vertieft habende.

Die sich zur Gattung machen wollende Selbstsucht äussert sich in der Begattung (Hermaphrodismus).

S. 314. Der Sohn der Erde (Adam) ist Mensch worden — dem Menschheitbilde zugeschaffen. Dagegen ist der Sohn Gottes Mensch geworden. Die Hebräer unterscheiden den himmlischen Menschen vom irdischen Adam.

S. 316. Die Wahrheit affirmiren ist Vernunft, Liebe ist Natur.

S. 318. Ich erkennete nicht die Sünde, falls das Gesetz nicht sagte: lass dich nicht gelüsten; ich erkennete nicht den Teufel, falls das Gesetz nicht sagte, lass dich von ihm nicht verlocken, und wäre der Teufel nicht, so spräche auch kein Gesetz.

S. 319. „Denn was wir erfahren, wird uns aufgedrungen;“ wesshalb wir, soviel möglich, die Erfahrung vermeiden; Erfahren ist kein Wahrnehmen. Es gibt aber auch für die Vernunft derlei Aufdringungen.

S. 322. Lust ist Sollicitation zum Sicheinlassen.

J. Böhme sagt, dass sowie Gottes Bild (Sophia) aus dem Menschen wich, selbe sich in seines Lebens Licht einsetzte, ihm rufend, warnend; somit wäre sie hiemit der Nomos geworden, und bliebe solcher bis sie vom Logos wieder in den Menschen gebracht worden.

S. 323. „Somit im Gesetz eine göttliche Warnung“ but speeks in thumders, when the deed is done.

S. 324. Mentez toujours, mes amis, ruft Voltaire.

S. 327. Selbgefühl als sibi sufficientia, in sich beharrend, ruhend; Vernichtungslust ist non sibi sufficientia, Unruhe, Entgründetheit, Gründung anstrebend, Vernichtungsstreben ad extra mit der selbstvernichtenden Gewalt in sich. Darum ist jenes Selbstgefühl als Fülle, erfüllend, ein positives.

S. 328. Mordlust ist kein Gefühl, sondern ein Streben, nemlich ein negatives Gefühl nicht der Fülle, sondern des Leerens.

L'amour vrai est l'amour de tous (pas seulement de soi-même) comme la vraie haine est la haine de tous, pas seulement des autres, mais aussi de soi-même.

Die bürgerlichen, wie die göttlichen Gesetze sollen nicht hemmen, nur schützen das Sein.

S. 329. Wenn das Formende und Materiegebende (in ihrer Normalität) in einander in einen zeugenden Grund gehen, so erwecken sie in ihrer Abnormität und als sich widersprechend in einander gehend einen zerstörenden Grund oder Ungrund, dort einen zeugenden Vater, hier einen zerstörenden.

S. 330. Gutes oder Böses thun heisst Christus das Leben erhalten oder verderben.

S. 340. Verlust der Freiheit macht das Gefühl der grenzenlosen Leere (Raum) — Verlust der Vernunft das Gefühl der unendlichen langen Weile (Zeit).

S. 341. Begränzung des Zeit- und Raumgefühls ist wenigst ihre Scheinerfüllung und Aufhebung.

S. 342. Das Räumliche ist ein Etwas seiend Nichts, das Zeitliche ein nicht seiend Etwas.

S. 344. Satan denkt vom Selbstgefühl des Nie- und Nirgendseins oder von der Lust, alles nie und nirgends seiend zu machen, aus.

S. 349. Wie die Liebe vom Hass durch die Lüge, die Wahrheit von der Lüge durch den Hass befehdet wird, so der Hass von der Liebe durch die Wahrheit, die Lüge von der Wahrheit durch die Liebe. Der Hass bedient sich der Lüge gegen die Liebe, die Lüge des Hasses gegen die Wahrheit, die Liebe der Wahrheit gegen den Hass, die Wahrheit der Liebe gegen die Lüge.

S. 350. Fichte's Nichtich als Du genommen ist falsch.

S. 366. Der Teufel hasst das Sinnliche und Natur, wie er Gott hasst. Er ist Verächter, Spötter und Verderber des Sinnlichen oder der Natur. Chamitischer Spottgeist. Gott, sagt Tauler, ist kein Zerstörer, sondern Vollender der Natur.

S. 367. Lucifer hat den Widerstreit (Abgründigkeit) in sich nur eröffnet, nicht also eigentlich selber gemacht, sondern als eine Uebermacht sich selber zugezogen oder in sich entzündet.

S. 368. „Man darf sich das Böse nicht zu arg denken.“ Diese einfältige Rüge machte auch Göschel gegen mich. —

S. 369. Das Gefühl der Reue schliesst jenes des Unvermögens, sich selbst zu rechtfertigen, in sich, zugleich aber als Nichtverzweiflung jenes, dass er nicht urschuldig, sondern mitschuldig ist.

Die Melancholie der Natur ist Reue (regrêt).

S. 370. In der Natur ist nicht alles natürlich, sondern auch (Vieles) über- und un- oder unter-natürlich.

S. 373. Das aber ist das *πρῶτον ψεῦδος*, dass sie einen Grund wollen, da es doch nur Abgrund oder Ungrund ist. Sich urgründen (sich Persönlichkeit ertheilen, statt mitgetheilt erhalten) wollend hat er sich entgründet, das centrum naturae sich geöffnet habend hat er keines mehr; der Ungrund in ihm ist zu

Willen kommen, und hat sich durch ihn personificirt, das Nichts (aus dem alle Creatur geschaffen und ihm enthoben ist als vom Urheber) ist als vernichtend actuos geworden. Nun währt er fort, aufsteigend zum Centrum Gottes und es durchstürzend in die Untiefe, von welcher er sich wieder auffassend erhebt oder geschleudert wird.

S. 374. Unwesen nicht absentia des Wesens.

S. 375. Ein Individuum einer höhern Region gibt sich in einer niedrigeren nie individuell, sondern central kund.

S. 376. Des Teufels Natur ist Unnatur worden, wie seine Person Unperson.

S. 378. Das sich auf sich (als absolute Ichheit) Beziehen der Selbstmacht hat dasselbe egoistische sich auf sich Beziehen der Naturkräfte zur Folge.

S. 380. Dass Gott sich nicht selber (geschweige Anderes) voraussetzt, und dass Er nicht das alles Gute Bedingende, sondern dass Er das Princip alles sich selbst bedingenden und sich auf sich und Ihn beziehenden Guten ist (wogegen der Böse sich nur auf sich gegen Ihn bezieht) — diese Erkenntniss fehlt noch allgemein.

S. 382. Chaque chose fait ou doit faire sa propre rêvélation.

S. 385. Der Hochmüthige hält die Demuth für Kriecherei oder Niederträchtigkeit, wie der Niederträchtige die Erhabenheit für Hochmuth.

S. 387. Wie die Idee als Wahrheit die Liebe offenbart, so die Lüge den Hass (welcher darum Vater der Lüge heisst).

S. 388. Folter ist es für den Teufel, wenn er sich offenbaren muss (wie die dämonische B. mir sagte).

S. 392. Auch dieser Satz, dass die Gottheit kein Object (des Denkens) ist, dass man nicht sie, sondern an sie denkt (Andacht) ist noch völlig unerkannt.

S. 393. List ist Verstand in der Unvernunft, also Dummheit, Verstocktheit ist Wille ohne Wählenkönnen.

S. 394. Jedes Princip (Grund) ist Receptakel seines Principiats. —

S. 402. Die Notion des Absolutbösen hat ihr Object zu ihrem Princip.

S. 409. Wie die Rationalisten Gott nicht leugnen, sondern nur sagen, dass die Menschheit oder die vernunftlose Natur Gott sei, so leugnen sie den Teufel nicht, sondern sagen nur, dass die Menscheit oder die Natur solcher sei.

S. 411. Mephistopheles sagt: „hab' ich doch meine Freude daran.“ Er hat keine Freude.

S. 412. Wie in der Natur Identität des Seins und Wirkens, so in der vernünftigen Selbmacht die des Wollens und Denkens.

S. 413. „Viele verlangen, dass man den Teufel nicht allzu schwarz malen solle“, lieber grau — Eselsfarbe.

S. 414. Das Sein als Nichtsein denken ist Ableugnen, das Nichtsein als Sein denken ist Anlügen; das Nichtsein als solches denken ist Ableugnen und Anlügen zugleich, ein zugleich bejahendes Verneinen und verneinendes Bejahen.

S. 416. Das Lügen in seiner doppelten Form als Ableugnen und Anlügen setzt die Lüge als solche, das zugleich bejahende Verneinen (Zeit) und verneinende Bejahen (Raum) voraus.

Das ein Sein als solches Denken ist es als Denken Nachponiren — das ein Nichtsein als solches Denken ist es als Denken Nachnegiren — in Beiden also wahr.

Aber das ein Nichtsein zugleich als seiendes Nichtsein und als ein nichtseienden Sein Denken, im Denken zugleich Poniren und Nachnegiren ist Lügen.

S. 418. Identität des Wirkens und Seins (für die Nichtintelligenz) ist falsch und sollte Identität des Wirkens und Leidens (Rückwirkens, Action und Passion) heissen, weil nur, was sich selber berührt, sich selber empfindet &c. und alles Wohlthun ein sich selber Wohlthun, alles Wehethun ein sich selber Wehethun ist. Eben so soll man (für die Intelligenz) nicht von einem Wissen (Denken) und Sein, sondern von einer Identität des Denkens und Wollens sprechen, weil letzteres ein das Denken Leiden ist und beide nur in ihrer Identität das intelligente Sein oder dessen Grund geben. Wie übrigens das nichtintelligente Sein das Wirken als innere Form die Zeitform in dessen Solution an-

nimmt, so nimmt dessen äussere Form (als Leiden oder Rückwirken) in dessen Solution die Raumform an. Der Nichtidentität in beiden steht ihre Contrarietät entgegen. — Ist die ungeschiedene Identität das Gefühl und das Gemüth? Liebe wie Hass sind Seinsgefühle. Im Begriff des Princips (Grundes) sind also Action und Reaction, Streben, Formen, Gegenstreben, Wollen, Materie schon gegeben.

S. 419. Das Enthaltende auch das Erfüllende.

S. 425. Liebe als Sein ist schon Identität des Denkens u. Wollens.

S. 426. Es fällt das sich in Ihm (dem Allbejahenden) Bejahen mit dem Verneinen des sich ausser Ihm (nicht in Ihm und gegen Ihn) Bejahens zusammen.

S. 432. Die Zeit als jetzt seiend oder wirklich (das Zeitliche aus dem Jetzt nimmer herauskönnende Denken) verwandelt stets Nichtsein (Zukunft) in Sein (Gegenwart), Sein in Nichtsein (Vergangenheit).

S. 443. Der Lügengeist ist des Bejahens (als solchen) unfähig, er muss im (genöthigten) Bejahen verneinen.

S. 446. Im Bejahen verneinend richtet er sich gegen das positive Wahrdenken, im Verneinen bejahend gegen das negative Wahrdenken.

Vernichten und Zerstören, wie Schaffen und Erhalten verschieden. —

S. 451. Satan ist der personificirte Widerspruch — Contrarietät des Denkens (Wirkens) und Gegenwirkens (Wollens, Leidens), woraus ein zwieträchtiger Grund, aus diesem ein solches Principiatum &c. Innerste Geschlechtsopposition, daher Impotenz, womit ihre Freiheit (Denk- und Willens-Freiheit) verloren geht.

S. 454. „Si fecisti nega", et aliis imputa! ist Maxime des Lügners.

S. 456. Wahre Denkfreiheit (frei denken) als Befreiung von Selbstbelügung durch Selbstkenntniss.

S. 457. Missfallen an Menschen und Dingen, für die man zu schlecht ist.

S. 458. Urdespot ist der Teufel. — Das eigene Denken und Wollen (Gedachtwerden) ist ihm Qual.

S. 459. „Der vollkommene Thor begreift sich, aber er versteht sich nicht"; er begreift sich nicht, sondern denkt sich nur. Denken ist Streben; — wenn Begehren activ ist, so entspricht es dem Activen (Formenden), nicht dem Bildenden, Passiven (Wollen).

S. 467. Da die Creatur sich selber gut oder böse (jenes in und mit Gott, dieses ohne, ausser und gegen Gott) zu setzen hat, so kann die Genesis ihrer Güte oder Bosheit nur aus einem nichtguten und nichtbösen, unmittelbaren Sein anheben. Hier aber ist die Genesis des Gedankens (sich ohne und gegen Gott zu setzen) das Erste.

S. 468. Causa sui und effectus sui ist Selbstwirken und Selbstbewirktwerden oder Leiden.

Mit der Möglichkeit der Zeit und Räumlichkeit ward die Creatur geschaffen.

S. 473. Wie ohne Bewundern kein adorirend Lieben, so ohne Entsetzen kein Fliehen und Verabscheuen. —

S. 479. Wächst denn aber durch des Menschen Schuld nicht auch des Bösen Macht?

S. 480. Das Brauchen und Sichbrauchenlassen der Naturkräfte muss schon bei der ersten Genesis des Bösen angenommen werden. —

Unnatur ist verdorbene Natur. Die Natur hat also ab origine das Posse Unnatur zu werden in sich. —

Etliche Aufsätze von Gottes Dreieinigkeit und von der Versöhnung.

Winterthur 1779.

Auf der Rückseite des Titelblattes: Le père parle le fils, le fils et le pere parlent l'Esprit, l'Esprit parle l'oeuvre.

Subject Object. — Alles Lebendige lebt in seiner Duplirung. — Dieser Objicirungsact ist schon dreifach, und das Objicirte das vierte. Wechselseitig Objiciren dem Objecte und des Objects. — Die Objicirung ist innerlich und äusserlich.

Vater hervorbringend (gebärend, zeugend) — Sohn gezeugt — Geist ausgehend. — Auch immanent wird der Denker sich nur sichtbar durch den ausgesprochenen (eingesprochenen) Gedanken.

Hören darum der am höchsten (tiefsten) reichende Sinn (eines Höheren, das central, also nicht einzeln in der Region). Im Wort sieht man.

Nicht die erste Person, sondern der ganze Ternar als Inneres für sich.

In der Schrift ist es das unsichtige, nur hörbare Gut, der ganze Gott △ und der Sohn jenes Eingebornen.

Alle drei Personen machen sich (den Geschöpfen) sichtbar.

Zur Seite 3. Das Gesetz der Vermittlung gilt für alle Offenbarung, auch für die immanente oder Sichselbstsichtbarmachung. Auch ist diese Unsichtbarkeit oder Unoffenbarkeit (Hippocrates nennt sie ἀΐδης) nicht absolut, sondern man will nur sagen, dass das an sich Unsichtbare nur durch ein und mittels eines Andern sichtbar und offen ist (Wer mich sieht, der sieht auch den Vater), so dass also in der Offenbarung zwei, der sich Offenbarende und der, durch den oder in dem Selber sich offenbart, manifest werden; wie der Selbstlauter sich zum Mitlauter verhält. —

In dieser Function des Sichtbarmachens heisst das Vermittelnde das Ebenbild des an sich Unmittelbaren. Soll also ein Wesen sich selber oder anderen sichtbar machen, so muss es dieses Vermittelnde (Ebenbild) sich selber erzeugen oder selbes muss ihm gegeben werden, woraus sich denn schon sowohl die Unterschiedenheit des Bildes und des, wovon es Bild ist, als ihre Indissolubilität (Unität) ergibt, so wie das sich Abbildende im Bilde, dieses in jenem sein muss. — Indem Paulus vom Sohne als Figura substantiae spricht, nennt er Jenen in Bezug auf's Geschöpf, obschon dieser Ausdruck, nur auf andere Weise, auch immanent gilt. —

Angesicht ist schon innere Offenbarung, setzt also bereits eine Vermittlung voraus.

Der Sohn als sprechend Wort im Vater (der Vater in Ihm) ist der, durch den Gott sich offenbart und spricht; nicht das

Ausgesprochene, Offenbarte, die Weisheit. Das innere Angesicht ist auch schon Gestalt. —

S. 4. Die Heraussetzung (Vorsatz) kann nicht vom Worte und Eingeborenen, sondern nur vom Erstgeborenen (Weisheit) verstanden werden, als dem ganzen Ternar entgegengesetzt (Terminus ad quem). —

Der ewig gezeugte Sohn war nicht ewig in geschöpflicher Gestalt.

S. 6. Herrlichkeit ist nach dem Worte, weil Ausgesprochenes.

S. 10. Ichheiten sind nicht direct Personen.

Drei Selbstbewegungsquellen, Principien oder Geburten in Gottes Herrlichkeit, von den drei Personen unterschieden.

S. 12. In der Creatur sind nur Eigenschaften, was in Gott Personen. —

S. 13. Das Wasser (reagirend — foemina — Maas) bereits mit Feuer (Action — mas — Zahl) geschwängert und vereint in Energie (poids — Luft), geht in Erde (matrix) aus, diese gestaltend, gebärend, von dieser Erde (matrix) einzelne Gestalten ablösend. — Man kann nun aber nicht sagen, dass in diesem Quaternar Eines das Andere erzeugt, vielmehr müssen sie als Gliedmaassen jeder Zeugung und Geburt präexistiren.

S. 15. Das Aussprechen des Namens ist zugleich Eingang und indissolubler Nexus mit und im Ausgesprochenen — Ewige Vermählung des Wortes mit der Weisheit. —

Die Weisheit hat ihr Esse, Persönlichkeit, Namen nicht für sich, sondern nur durch's Wort in ihr — wie das Weib vom Manne. — Hier schon also gleichsam zwei Naturen und doch nur éine Person, wie Mann und Weib nur éine Person, welche darum auch androgyn bei der Weisheit ist. —

Jeder Offenbarung des Menschen liegt eine Belebung oder Begeistung (Heraussetzung einer inneren Gedankenfigur) zum Grund. — Das diese Figur Fassende ist der Spiegel oder jenes mittlere Lichtwesen. S. 13. (Vermählung). —

Schon die innere Selbstoffenbarung geschieht durch einen Ternar.

S. 18. Ohne einen Mittler bei der Schöpfung ist auch keiner bei der Erlösung verständlich. —

S. 20. Das Ausserste Gottes berührt das Innerste des Geschöpfes. —

Bei J. Böhme ist dieses Aeussere als Sophia das Kleid des Geistes. —

S. 21. Die Distinction des Eingeborenen und Erstgeborenen gibt auch dem Geiste eine doppelte Bedeutung. —

S. 22. Vater als Person kann nicht Centrum allein, die andern zwei Umkreise sein. Es müsste denn eine subordinatio in substantia statuirt werden.

S. 23. Durch dasselbe Wort schöpft der Sprecher etwas aus sich (Herz) und stellt es ausser sich dar. — Geist als Gabe vom Geist als Geber unterschieden, nicht getrennt. — Hier ist Geist actio, nicht agens. — Wille ist das Dritte zum Denken und Gedachten (Wort).

S. 28. Der Geist geht aus, um einzuleiten. — Unerleuchtet ist nicht herzhaft. —

S. 29. Der Ausgang ist öffnend den Eingang. —

S. 39. Eben die Tödtlichkeit ward nun des Menschen Heil.

Auf der letzten Seite. Vater und Sohn gehen zusammen als Geist aus und auf, hiermit aber schliessen und umschliessen sie sich in die Peripherie (Auge, Weisheit, Doxa, Herrlichkeit) ein. —

Was sich nicht offenbar, kann sich anderen (ausser sich) nicht offenbaren. Stille in der unausgewickelten Temperatur und in der ausgewickelten Temperatur sich offenbar. Letzte ist die wahre Offenbarung. —

Les soi disants catholiques ne veulent pas de moi, parceque je veux une reformation de l'eglise; ni les protestants, parceque je veux, que cette reformation se fasse dans l'eglise.

Jener meint es in der That nicht gut mit den Handhabern der weltlichen Macht, welcher ihr räth, durch den Servilismus den Liberalismus zu beschwichtigen; so wie es jener nicht gut mit den Verwaltern oder Führern der geistlichen Macht meint, welcher ihnen räth, den Rationalismus mit dem Bigottismus zu vertreiben.

De trinitate ac mysteriis Christi Alcuini Levitae libri tres, D. Carolo Imperatori dicati.

(Strassburg bei Schefer 1530.)

Nur der Geist einigt. — Daher ist nur der Geist als Ire und Redire das Vereinigende (σύμπνοια). — Was nicht (vermittelnd) Geist ist, das ist Nichtgeist (ohne Streben zur Einigung) oder Ungeist (mit dem tantalischen Bestreben Geist zu sein). —

Das ἓν καὶ πᾶν oder Gott-All macht aus Gott die Summa Summarum aller Geschöpfe, von welcher man aber doch sagen müsste, dass sie nirgend actu subsistirt, sondern nur in hypothesi, als ewig in Dissemination seiend. Diese im Grunde flache Ansicht, welche die Naturphilosophen damit beschönigen wollten, dass sie Gott das Centrum, die geschaffene Welt seine Peripherie nannten, leugnet den Schöpfer und das Geschöpf, weil nur das Centrum und seine Peripherie zusammen eine Substanz (sei sie ungeschaffen oder geschaffen) ausmachen, und nach dieser Ansicht Gott und sein Geschöpf den Anblick eines Centaurs als einer Composition aus beiden geben. Es ist übrigens falsch, diesen Pantheismus in allen ältern Religionen finden zu wollen, aus denen man ihn nur darum herausfindet, weil man ihn hineinträgt.

S. 1. „Wir wollen nicht sterben, nicht betrogen werden, nicht unglücklich sein" — Imperativ des seligen, integren Seins, oder des Genusses.

S. 2. Wie Religion (fides, Erkenntniss, Cultus) das allein Einigende, so ist sie das allein social Trennende z. B. zwischen Liebenden (Einverständniss, Eintracht). —

Ibid. Wer zu Gott kommen, ihn erkennen will, muss glauben, dass er sei und erforschbar sei. Zweifel ist hier gewusste Leugnung. Ueber Gott denken ist an Gott denken, ist oder soll sein Andacht — Gebet. — In Gottes Namen, nicht in seinem

Namen soll der Mensch in Gott forschen. Wenn man darum sagt, dass die Erkenntniss mit dem Zweifel (nicht mit dem Glauben) beginne, so meint man doch nur, dass der Mensch in seiner Erkenntnisskraft ohnmächtig, weil entzweit sich fühlend und wissend, und des Schmerzes und der Schmach dieser seiner Ohnmacht innewerdend, sich gläubig dem Befreier und Erlöser von dieser Ohnmacht zuwenden, nicht aber in den Zweifel eingehen, oder ex propriis sich jene Befreiung zu verschaffen streben soll.

S. 4. Ego et Pater (et Spiritus sanctus) unum (nicht unus) sumus. Hier bedingt die distantia personarum die unitatem naturae oder substantiae; sonst bedingt die Einheit der Person die Union der geschiedenen Naturen oder Substanzen.

S. 5. Wie die Confusion sich zum Conflict der Factoren, so verhält sich die Einheit zu ihrer harmonischen Entfaltung.

Ibid. Die Imago Dei, wonach der Mensch erschaffen ward, ist Bild Gottes, des Dreieinigen, (Sophia) nicht Bild des Vaters (Sohn); so auch Sophia Imago nostra.

S. 7. Pater Deus, Filius Deus, Spiritus Deus — nicht Dei. — Dedit nobis potestatem, filii Dei, nicht Filii Dii zu werden.

S. 8. Die Substantia also nicht Pater zu nennen.

S. 9. Die processio ist als actio des Geistes zu fassen, nemlich die geschiedene In-Existenz-Führung des Geistes, womit die relatio activa der drei göttlichen Personen erst bedungen ist. — Wenn man den Geist die communio patris filiique nennt, so ist diese Benennung mangelhaft, weil die communio nicht Persona ist.

S. 11. Man kann nicht sagen, dass beide (Vater und Sohn) éin Geist sind, so wie man sagen kann, dass sie éiner Natur sind.

S. 12. Der Sohn ist imago Patris, nach Paulus splendor substantiae. — Verbum erat *apud* Deum (als Λόγος ἔκθετος) et *erat Deus* (als Λόγος ἔνθετος). — „Ich (das Wort) und der Vater sind Eins“; ebenso ist mendacium apud Diabolum das, was Satanas oder Serpens heisst.

S. 14. Relatio genitoris et geniti non sine relatione amborum ad Spiritum sanctum.

S. 16. Beim Menschen gibt es nur einen Ternar der Proprietäten und Organe (nicht einen der Personen).

Ibid. „Nichts ist in Gott veränderlich“ — bei ihm Bewegung in Ruhe, Veränderung in Unveränderlichkeit und v. v.

S. 17. Es wird nicht bemerkt, wie eben die Dreiheit der Relation und die Einheit der Substanz sich bedingen.

S. 19. Drei-Eins — das Gegentheil davon ist Dreiuneins.

S. 21. Wie die drei Eins sind in der Essenz, wie sie geschieden sind in ihrer Relation, so sind sie wieder Eins in der gemeinschaftlichen Factio (der Sophia) —; ohne gemeinsame Factio (operatio, productio) wären sie weder relativ unterschieden, noch in der Essenz Eins.

Ibid. „Deus totam creaturam suam et *implet* et *continet*“ — als Pater und mater. — — Nec ideo Deum implere omnia dicimus, ut eum contineant, sed ut ipsa potius contineantur ab Ipso. — Von allen drei Personen gilt das: „implet et continet“.

S. 22. Die Nichtdistinction wie die Confusion oder, Versetzung der Personen müsste die Natur entzweien oder entdreien.

Ibid. Es gibt eine Factio noncreaturalis und creaturalis.

Ibid. (Wie Vater nur gesagt wird in Bezug auf den Sohn, und Sohn nur in Bezug auf den Vater,) so auch Geist nur in Bezug auf das Begeistete. Eben diese Relation macht ihre gegenseitige Bewegung (zur wechselseitigen Integration).

S. 23. Si patrem et filium dicis, eorum spiritum dicis; si spiritum dicis, non alicujus, sed amborum spiritum dicis.

S. 24. Erleuchtet werden heisst: dem Lichte unterworfen werden und die Finsternisse unterwerfen.

Ibid. Der Urstand des Vaters (als Oeffnung, Aufhebung der Einheit) und als Nichtruhe, oder Bewegung zur Zeugung &c. ist, nach J. Böhme, nicht zu erforschen.

Ibid. Der Ungezeugte ist ebenso der Zeugende, wie der Unbewegte der Bewegende, der Unveränderliche der Verändernde.

S. 25. Soll der Genitor im Genitus, dieser in jenem sein, so müssen beide im Geiste (Tertio), dieser in beiden sein. —

Wie der Vater als Producens des Sohnes in ihm ist und ihn in sich hat (alter alteri inest), — so produciren Vater und Sohn den Geist, haben ihn in sich und sind beide im Geiste.

Ibid. „Spiritus s. non de patre procedit in filium et de filio procedit ad sanctificandam creaturam" — dieser processus in Filium ein gemeiner Irrthum.

S. 26. Man kann nicht sagen, dass sie beide (Vater und Sohn) den Geist geisten (spiriren), weil sie nur durch den Geist geisten können. Aber es wird hier das alter alteri inest (s. oben) nicht beachtet.

S. 29. Sola est incommutabilis substantia vel essentia, quae Deus est." Essentia und Substantia werden hier unrichtig für identisch genommen.

S. 33. — „Damit sie (die Gläubigen) Eins seien in uns" — in uns, nicht homous mit uns — Eins. Una substantia (creata), auch hier bedungen durch alterum alteri inesse. — Nur Immanenz in der creirenden Substanz gibt der creirten Einheit.

S. 35. „In der h. Trinität ist nicht eine Substanz der anderen ähnlich, sondern eine und dieselbe ist die Substanz des Vaters, des Sohnes und des h. Geistes" — in diesem Sinne ist der Sohn nicht der Abglanz der Substanz als Gottes, sondern als Menschensohn oder Sophia.

Ibid. „Abraham und Isaak, sind éiner Substanz der Menschheit nach" — wie die drei Personen éiner Gottheit, obschon hier die Einheit der Natur und die Vielheit der Personen eine andere ist.

S. 36. „Wie der Vater immer Gott ist, so ist er immer Vater" — der Vater wäre als Nichtvater substanzlos. Non genuit, denn dann wäre er nicht mehr Vater; non generabit, denn dann wäre er noch nicht Vater; sed generat. So auch von dem Processus des Geistes!

S. 37. „Nicht auf getheilte Weise (particulatim) erfüllt Gott Alles, — sondern ganz ist er in Allem und Alles in ihm" — nur in der Sichfasslichgebung ist Verschiedenheit: „Welch' ein Volk es ist, einen solchen Gott hat es."

Ibid. Gott ist inner Allem nicht eingeschlossen, ausser Allem nicht ausgeschlossen. Der Durchdrungenhabende ist auch der Beschliessende — er ist subtiler und grösser als Alles, — er ist zugleich supramundan z. B. als Schöpfer, und intramundan z. B. als Regierer des Alls.

S. 38. „Alles ist Ihm gegenwärtig“ d. h. Ihm leben alle Creaturen.

S. 39. „Der Herr ist nahe denen, die zerknirschten Herzens sind.“ — In der Tiefe geht die Höhe auf; humilitas- verwandt mit humus — terra.

Ibid. „In geistiger Beziehung ist ein ähnlicher Unterschied zwischen Gerechten und Sündern, wie in leiblicher zwischen Himmel und Erde“ — weil die himmlischen Creaturen näher der unsterblichen oder Auferstehungs- (selblosen) Natur. — Die Erde hier als rebellisch. —

S. 40. „Gott wohnte (vor der Schöpfung) bei sich — und bleibt in sich“ — Andeutung der Sophia = expansum. Gott ist sibi locus; anders der Creatur locus; denn Gott bleibt in sich, auch als Schöpfer (In se, ex se, apud se).

Ibid. „Der Leib der dem Verderben unterliegt, beschwert die Seele“ (Weish. 9, 15.) — der Leib im Normalzustande (verklärt) ist licht und leicht.

S. 41. „In Gott ist keine Veränderung“ — er ist in der Veränderung unveränderlich.

Ibid. „Die h. Schriften, unsere Gesinnung zum Göttlichen erhebend, sind in der Schilderung Gottes zu menschlicher Sprechweise herabgestiegen“ — descensus erectionis, erectio descensus causa.

S. 43. „Potestas naturalis“ — in Gott sind potestas und vis zu unterscheiden.

Ibid. Alle Creaturen sind in Gottes Natur, nicht alle in seiner Gnade.

Ibid. „Ich erfülle Himmel und Erde“ (Jerem. 23, 24.) — d. h. die selbstische und die selblose Creatur — implet, quia continentur in eo.

S. 44. „Christus, welcher ist die Weisheit Gottes“ — als Menschensohn.

S. 45. Cognitio boni absque mali, cognitio boni et mali cognitio mali absque boni.

S. 46. Bewegung ist nicht von Ruhe, Veränderung (Erneuerung) nicht von Conservation zu trennen. In diesem Sinne ist die Zeit ewig, als in sich kreisende Bewegung.

Ibid. Qui sum nennt sich Gott dem Moses = non fui, non ero. Dagegen hat die Creatur einen absoluten Anfang gehabt. — Alles was anfängt, hat Relation zum Anfänger und zu anderem Angefangenen.

Ibid. „Der Vater allein hat das Sein nur von sich selbst“ — er ist nicht causa sui, aber Selbstgrund. — Wie der Sohn im Vater, der Vater im Sohne ist, so ist der Geist im Vater und Sohne und Vater und Sohne im Geiste;— procedere wird im activen Sinne vom Geiste, im passiven von der Sophia gesagt.

Ibid. Wenn man sagt, dass Gott alle Dinge ist, so meint man, dass die Istigkeit aller Dinge Gottes ist, oder dass Alles, was ist und nicht Gott ist, von, durch und in Gott sein gemacht und seiend erhalten wird. Wesswegen man jenen Satz nicht umkehren und sagen kann: Alles, was ist, ist Gott, oder was dasselbe bedeutet: Alle Dinge machen wieder Gott sein (nach Hegel: Hat Gott uns gemacht, so müssen wir ihn wieder machen). Dasselbe gilt vom Thun Gottes, und dem Thun und Leiden der Creatur. — Man sollte aber auch verstehen, was Christus sagt: Ihm (Deo) lebt (ist) Alles, d. h. alle Creatur, wie sie von Gott und in Gott lebt, ist und lebt doch nur für Gott und ihr Für-sich-sein, Leben und Thun ist ihrem Für-Gott-sein und Thun oder ihrem Um-Gottes-Willen-sein und Thun subjicirt. Was ebensowohl für die Gott wollende und Gott zu Willen lebende Creatur gilt, als für jene, welche nicht Gott will, nicht mit und in Gott will. Denn der Gottesleugner ist ein Verleugner Gottes oder Gottunwilliger, und soviel an ihm ist, wollte er, dass Gott nicht wäre. Qui fratrem (Deum) non amat, homicida (Deicida) in corde est.

S. 47. „Was mit der Zeit (ex tempore) angefangen hat" — der Verfasser meint nur die creatürliche Factio, nicht die ewige, immanente der Sophia, welche sonst auch Emanatio heisst. —

Ibid. „Factum et natum" — die Zeugung und Geburt der Creatur ist nur Factio.

Ibid. „Natum et renatum." — Könnte man nicht sagen, dass die erste factio creaturae für Gott insensibel ist und nur die zweite (Wiedergeburt) sensibel?

S. 48. Unio indissolubilis creaturae cum Creatore creationis finis.

S. 49. Paulus sagt (Hebr. 12, 26 ff.), dass Gott am Ende Himmel und Erde noch einmal bewegen wird, ut maneant immobilia, d. h. dass die erste Mutabilität aufhöre. Nach der Naturphilosophie wird Gott selber hiemit erst immutabel und fertig.

Ibid. „Der Mensch allein ist nach dem Bilde und Gleichnisse des Schöpfers erschaffen worden". — Hier Creator, Creatoris (Dei) Imago d. h. Sophia und Creatura unterschieden.

Ibid. Gott enthob die Engel der finsteren Naturwurzel und sie gingen in selbe ein; er enthob den Menschen der Erde und er ging in sie ein.

Ibid. Wie der Vater nur durch den Sohn schafft, so erlöst er auch nur durch ihn.

S. 50. „Duarum conjunctione naturarum, sc. divinitatis et humanitatis" — diese Conjunction war in der Schöpfung nicht, hätte aber auch ohne Fall geschehen müssen. Es sollte der Thronfürst, wie J. Böhme sagt, in Mitte der Zeit von dem Menschen geboren werden; weil nun Lucifer Thronfürst war, sind ihm die einzelnen Menschen nicht gewachsen.

S. 51. „Gemäss dem Glauben hatte die Seele Christi die volle Erkenntniss ihrer Gottheit, mit der sie von Natur persönlich geeint war." Sollte dieses nicht vom ganzen Ternar (der Organe), Leib, Seele und Geist gelten?

S. 51. „Der h. Geist geht ebenso vom Sohne wie vom Vater hervor" — im Sohne ebenso natürlich und zugleich, als im Vater urständend.

S. 53. Vater und Sohn geben den Geist (der Creatur), der sich doch selber zugleich gibt.

Ibid. „Anima Christi — cujus *una* est persona cum verbo" — nicht geeint, sondern unica?

S. 54. Erst mit der Versuchung wird die perfectio (Bewährung, Wahrmachung).

S. 55. „Der Vater wirkt immer durch den Sohn" — gilt schon von der factio Sophiae.

S. 56. „Es war Alles von Ewigkeit her in Gott" — gesehen in Sophia als in Möglichkeit.

Ibid. „Sed non ille factus, per quem facta sunt omnia" — non ille spiratus, per quem spirat oder inspirat omnia.

Ibid. Durch den Alles gemacht wird, der kann nicht selber gemacht sein.

Ibid. „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde, d. h. in Christus, dem Sohn Gottes, dem Wort Gottes, der Kraft und Weisheit Gottes", — in Sophia oder Sapientia. Vergl. Psalm 103,24: „Alles hast du in Weisheit gemacht."

S. 57. „Deus filium — genuit de substantia sua" — nicht als ob die substantia genita wäre, oder wie Tertullian sagt, der Logos erst als Schöpfer selbstische Person (und zwar substantia separata) geworden wäre.

S. 61. „Substantia divinitatis omnimodo invisibilis et incomprehensibilis" — creaturae, aber darum auch die Creation.

S. 62. „Den Vätern erschien Gott unter Zugrundelegung einer Creatur (per subjectam creaturam) in irgend einer ihm beliebigen Gestalt oder Erscheinung, aber keineswegs in der Substanz seiner Gottheit, welche durchaus unsichtbar und unveränderlich ist" — nur in Christo ist diese Subjection der Creatur nicht als Erscheinung.

S. 63. „Keiner hat Gott jemals gesehen." — Was ist Anschauen Gottes? Sophia! — das Schauliche Gottes ist die δόξα oder Sophia.

S. 65. „Die Engel redeten zu Moses in der Person dessen, der sie gesandt" — eos personans (Theater).

Ibid. „Die Engel erschienen nicht in ihrer Substanz, sondern in einer ihnen zu Grunde gelegten Creatur (in subjecta creatura)" — gilt eigentlich für Geistererscheinungen.

Ibid. „Die Engel sind fleischlichen Augen von Natur unsichtbar" — materialiter.

S. 68. Spiritus spirans non spiratus, spiratus spirans, spiratus non spirans.

S. 69. „Spiritus sanctus" — individuus in donis. — Das donum, die gratia, ist die Charis, die Sophia; mit dieser ward Maria benedeit.

S. 71. „Una caritate diligendus est Deus et proximus" — et natura.

S. 73. „Die Seele theilt einem jeden Gliede zu, was es thun soll, dem Auge, dass es sehe, der Hand, dass sie arbeite, dem Fusse, dass er gehe, dem Ohre, dass es höre". — Sinnenkräfte als Weisen der Fassung oder des Gefasstseins.

S. 74. Jeder Spiritus (non Deus) ist spiritus inspiratus.

S. 76. „Der Schöpfer brachte zwei mit Vernunft begabte Creaturen hervor, eine himmlische und eine irdische." — Letzte erst nach Lucifers Fall, und eigentlich irdisch erst nach Adams Fall. — Von der selblosen Creatur ist hier nicht die Rede. —

Ibid. Der Teufel ist homicide, weil er Deicide sein will.

S. 78. „Christo aliter de illo (patre), aliter de illa (matre) natus" — eigentlich factus als creatura; als *Λόγος ἔκθετος* ist das Verbum caro factum.

Ibid. „Denn wie hat die menschliche Natur im Menschen Christus es v e r d i e n t, dass sie in der Einheit der Person des einzigen Sohnes Gottes auf besondere Weise aufgenommen ward?" Hier ist jener Weibessame, sowie das Versehen des Menschen vor der Welt Grund in Jesu nicht beachtet. Es fehlt der Begriff der Sophia.

Ibid. „Welche guten Werke gingen voraus, wodurch verdiente *iste homo* una fieri persona cum Deo?" — Hier heisst die natura humana iste homo.

Ibid. „Gleichwie jeder Mensch nemlich die vernünftige Seele und das Fleisch, e i n e Person ist, ebenso wenn Christus e i n e

Person ist, das Wort und das Fleisch" — aber das Verbum ist schon persona.

S. 79. Obschon der Mensch Christus nicht fallen konnte in der Bewährung, musste er doch in der Versuchung diese Bewährung erlangen.

S. 87. „Man darf diese Welt nicht desshalb, weil Gott sie gemacht hat, den Sohn Gottes nennen" — wie Plato, die Naturphilosophen &c.

Ibid. Die creatürliche Geburt (Christi) ist von Seiten Gottes Factio; darum verbum caro factum, nicht caro natum.

S. 88. Sophia als Gehilfin, minister Dei triuni.

S. 89. Die missio fällt mit factio zusammen; nur ist diese nicht immerbleibend.

Ibid. „Ich bin vom Vater ausgegangen, und in diese Welt gekommen" (Joh. 16, 28). Hier ist schon der ewige immanente Ausgang als Sophia vorausgesetzt.

Ibid. „Wenn aber der Paraklet kommt, den ich euch vom Vater senden werde" &c. (Joh. 15, 26). Auch hier ist die missio eine factio eines Subjects als Trägers (was auch uncreatürlich von der ewigen Emission der Sophia gilt); diess die allgemeine Bedingung aller Manifestation als Sensibilisation (auch immanenter).

S. 90. Sapientia (Sophia) Vapor virtutis Dei et emanatio, speculum majestatis, Imago &c. Weish. c. 7. Ipse creavit sapientiam in spiritu sancto. Sir. 2, 9. c. 24, 5 heisst sie primogenita, u. 12. creata.

Ibid. „Forma suscepti hominis filii persona est" — forma Trinitatis, Sophia.

S. 91. „Quod vero in filio *apparuit*, carnalibus oculis ab invisibili sancta trinitate *factum* est" — auch was dem immateriellen Auge ewig erscheint, ist Sophia.

S. 92. Genitor, Genitus et Procedens simul faciunt (non generans) aeterne Sophiam (*Λόγον ἔκθετον*); nam Sophia aeterne facta, quamvis non creaturaliter facta, exemplar omnis creaturalis factionis est. Sed haec forma a tota sancta Trinitate facta est; ad solam tamen Filii Dei (*Λόγου ἐνθέτου*) personam pertinet et spectat — wie die ganze Trinität die carofactio verbi bewirkte,

und doch das Verbum allein Mensch ward. — Alle bisherigen sogenannten Creationstheorien scheiterten an dieser Nichtbeachtung der Lehre vom *Λόγος ἔνθετος* und *ἔκθετος*. Pater ist zugleich verbum generans und formans, letzteres mittels ersterem, beides aber sowohl immanent, uncreatürlich, als emanent, creatürlich oder nachbildend. Die Naturphilosophen nehmen z. B. schon die generatio als emanent, und Gott führt sich nach ihnen in der Geburt des Sohnes schon aus sich, — daher sie diese Geburt (und also auch die Formatio) mit der Schöpfung coincidiren lassen. Andere wollen zwar die generatio immanent fassen, aber die formatio (Sophiae) emanent, und vermengen somit die letztere mit der Creation und nehmen diese als ewig, und fällt der Geist aus Gott hinaus, wie jenen der Sohn. Darum begreifen sie alle das verbum caro (homo) factum nicht, welches als die indissoluble Union des gesammten Geschöpfs mit dem Schöpfer bedingend Ziel und Schluss der Schöpfung ist.

S. 93. Bei der Person Christi hat das Wort Person eine andere Bedeutung, als bei allen andern Menschen (wie in der Eucharistie die Substanz).

Ibid. „Assumpta est a filio Dei ex Maria Virgine humanitas in *unam Deitatis personam*" — hiemit der Mensch Etre divin.

S. 94. Sehet und fühlet mich, nehmet und esset mich — das bin ich und keine Erscheinung. Imago in speculo est missa aber nicht leibhaft, weil mit der substantia speculi nicht Eins. So ist (war) Sophia ewig im Elemente vor Gott, aber nicht leibhaft (elementisch) bis zur Incarnatio. Aliud est Sophia in elemento, aliud Sophia elementum facta. (Imago speculum facta.)

S. 95. „Non igitur Christus ita verbum Dei habuit in se (nicht leibhaft oder haftend), sicut alii sancti (so ihr Gotternannt, zu denen das Wort Gottes geschah), sed ipse est verbum Dei" — die Factio (in: caro (homo) factum) sagt die indissoluble (wesentliche) Union aus. So h a t Brod und Wein nicht Christi Leib, sondern i s t er selber (Unterschied der Eucharistie von den anderen Sacramenten?): Non Christi caro et sanguis in Pane, sed caro panis facta; immo est et non significat.

S. 96. „Certissimum constat, in illam personam, quam habuit aeternaliter de patre genitus Dei filius, humanam assumpsisse naturam“ — hier die Einführung der gefallenen menschlichen Natur in Sophia.

S. 97. „Deus Dei filius humanam assumpsit naturam, non personam“ — nicht aus zweien Personen Eine (die menschliche Natur personans wie dieses Wort im Theater galt).

S. 97. Persona filii naturam Dei (Triuni) et hominis univit (die zweite Person unirte auf indissoluble Weise hiemit beide Naturen), aber auch carnem et animam, und endlich durch den Menschen die gesammte selbstische und selbstlose Creatur.

Ibid. „Hanc servilem formam, quam solus Dei filius accepit tota Trinitas fecit“ — wie die Sophia uncreatürlich. — Nur im Thronfürsten dieses loci (ehemals Lucifer) sollte Sophia wesentlich werden; wesswegen dieser Thron doch von dem Michaels und Uriels unterschieden werden muss.

S. 99. „Das Fleisch“ — und die Seele — „Christi konnte mit körperlichen Augen gesehen und mit körperlichen Händen berührt werden“ — auch ewig mit unkörperlichen Augen und Händen d. h. von den Engeln, war also nicht blos Cerinthisch erscheinend. Damit aber, dass der Sohn Gottes die menschliche Natur annahm und so zur Seinigen machte, ward die creatürliche Wesenheit erst wahrhaft wesentlich und unsterblich.

S. 102. „Christus hatte mit seinem Vater dieselbe Natur der Gottheit und mit seiner Mutter dieselbe Substanz der Menschheit“ — in der Geschlechtstrennung nicht divisio naturae; oder ist in der thierischen Copula eine Confusio personarum? (Confusio ist Schaam.)

Ibid. „Niemand ist aufgestiegen gen Himmel, als wer herabgestiegen ist vom Himmel, der S o h n d e s M e n s c h e n, der im Himmel i s t“ Joh. 3, 13. — Der naturfrei gewordene Geist musste in die Natur erst herabgestiegen sein.

S. 103. „Filius hominis — quamvis in unius corpusculi videretur latuisse angustia, tamen omnium creaturarum regebat latitudinem“ — wie auch in solcher angustia der Mensch verborgen ist. Uebrigens gilt für die Eucharistie dasselbe.

Ibid. „Nec alius est, per quem omnia creata sunt, alius, qui creatus est homo, idem ipse creator et creatura“. Hier also Identität der Creatur und des Creator (nemlich Sophiae) — non alius, wohl aber aliud d. h. Identitas personae, non naturae.

Ibid. Quia *personae* in Deo distant, *unum* sunt, et quia naturae in Christo distant, *unus* est.

S. 104. „Verbum, quod erat *apud Deum*, antequam mundus esset, per quod mundus factus est“: dieses apud Deum (triunum) weiset auf den Λόγος ἔκθετος hin.

S. 105. Sophia ist der ewige Kraftleib des Λόγος ἔκθετος, in den dieser erst leibhaft einging in der Carofactio.

Ibid. Als die Kraft des Allerhöchsten die Jungfrau überschattete, ward die Sophia geseelt — (3. Cap. 14. 2.) Rose — und Maria actu immaculata per conceptionem.

S. 106. Virginitas ist Integritas (Androgyne).

S. 107. Das Creaturwerden Sophiae (Bildes Gottes) finis creationis.

Ibid. Das Sterben Christi ist Eingehen in den Tod, um ihn zu tödten.

S. 109. Freies Mitleiden des Heilenden erscheint hier (beim Leiden Christi) als die Heilung bedingend: nil pati, omnibus compati (findet bei seiner Gottheit statt, während seine Menschheit wahrhaft litt); die Person übernahm das Leiden. („Wie der Dornbusch bei Moses brannte und nicht verbrannte, so war auch das Leiden der Gottheit Christi“) nur Schein; nicht wahres Brennen, nemlich ohne Verbrennen.

S. 110. „Als Christus zu einer und derselben Zeit sowohl im Grabe lag, als in die Unterwelt hinabstieg, wer sieht da nicht das untrennbare Werk der zwiefachen Natur? Und wer erkennt nicht in eben diesem einen und untrennbaren Werke deutlich die eigenthümlichen Werke des Leibes, der Seele und der Gottheit?“ —

△ Hier Dreiheit der Organe (Seele, Geist, Leib) und Einheit der Person, als drei modi essendi et se manifestandi. Suo sensu gilt diess von jedem gestorbenen oder ekstatischen Menschen — nur vom Geiste scheidet die Person nie. —

S. 112. „Christus wollte in sich selbst die Ordnung unseres ganzen Lebens zeigen“ — mutato nomine historia de te narratur.

Ibid. „Wer nicht wiedergeboren ist aus dem Wasser und dem h. Geiste“ — ex Maria et Spiritu sancto.

S. 116. „Wie es zwei Arten des Todes (nemlich der Seele und des Leibes), so gibt es auch zwei Arten der Auferstehung“ — hiemit resurrectio animae et corporis.

Ibid. „Die Todten stehen jetzt auf im Geiste (in mente), dann im Fleische“ — Anziehen des Leibes Christi, d. i. geistige und leibliche Vermählung mit Sophia.

S. 117. „Die Todten erstehen jetzt auf im Geiste durch das Wort Gottes, den Sohn Gottes, und werden dann im Fleische auferstehen durch das Wort Gottes, das Fleisch geworden, der Sohn des Menschen“ — hier Λόγος ἔνθετος und Λόγος ἔκθετος.

S. 120. „Jeder muss in demselben Fleische, worin er gegenwärtig gelebt hat, auferstehen“ — dematerialisirt oder spiritualisirt (Anwendung dieses Begriffs des Unsterblichen in der Erde, oder Materie auf die Eucharistie).

Ibid. „Die Allmacht des Schöpfers kann Alles wiederherbeiführen, was ein Thier oder Feuer verzehrt hat, was in Staub und Asche verwandelt, in Flüssigkeit aufgelöst, in die Lüfte erhoben worden ist“ — hier Materialismus, wogegen schon der beständige Materienwechsel spricht.

S. 123. „Das Läuterungs-Feuer (1. Cor. 3. 13.) werden auf andere Weise die Gottlosen, auf andere die Heiligen, auf andere die Gerechten fühlen.“ — Sancti, justi, impii — Scheidung in drei durch das Weltgerichts-, Fege- oder Läuterungsfeuer.

S. 124. „Es gibt einige Gerechte, die sich gewisser kleiner Sünden schuldig gemacht, auf dem Fundament, welches Christus ist, Heu, Holz, Stroh erbaut haben, welches durch den Brand jenes Feuers gereinigt wird“ — was also noch nicht im eigentlichen Fegefeuer als Hades geschah.

Ibid „Nach dem Weltgerichte werden sich zwei Gesellschaften (congregationes) sondern, das corpus Christi und das corpus Satanae“ — duo oder tria corpora spiritualia.

S. 127. Man kann besser sagen, dass ich und du (wir) aus (in) der Liebe hervorgehen, als dass wir diese Liebe durch unsere Union machen; wenigstens sind es neue Menschen, die so hervorgehen (wie Glieder).

Ibid. Die Erfüllung des Verlangens ist dessen Vollendung, nicht, wie man (in der Zeit) meint, dessen Aufhören oder Erlöschen, wie die Union in Liebe die Personen erst setzt, die animalische sie confundirt.

Ibid. „Tunc plene erit liberum arbitrium — quando tale erit non posse peccare“ — d. h. die Willkür des Wählens zwischen Gut und Böse hört dann auf.

S. 128. „Dort wird man sehen, den man liebt, und den Geliebten wird man preisen“ — Bewunderung, Adoration, Unterwerfung.

S. 129. „Nicht jedoch drei Götter bekennen wir, sondern Einen allmächtigen, ewigen, unsichtbaren, unveränderlichen, allgegenwärtigen Gott“ — ewig nur in der wesentlich gewordenen Sophia.

Ibid. „Gott ist ganz in Allem, nicht auf locale, sondern auf potentiale Weise“ — die locale Gegenwart ist Beschränkung der potentialen.

Ibid. „Für den Nichts Accidens sein kann“, — oder der etwa gar erst durch die Schöpfung fertig wird, ad actum geht.

Ibid. „Für den Sein, Leben und Erkennen dasselbe ist“ — nicht drei Relationen.

Ibid. „In der Trinität ist jede Person eine volle Substanz in sich“ — obschon sie nicht allein ist.

S. 130. „Tres personae, una substantia &c.“ — una vita, una intelligentia, sensatio &c.

Der Sohn wird nicht zuerst vom Vater geboren und alsdann erst geht der Geist aus dem Sohne (und Vater) hervor, sondern im Gebären (Scheiden) geht auch der Geist vom Sohne in den Vater (zurück) und vom Vater in den Sohn.

Der Schwächste, der sein Geheimniss nicht birgt,
Der Stärkste, der seinen Zorn meistert.

Der Geduldigste, der seine Armuth verhehlt.

Alles was vergänglich ist, das ist unwahr.

Was unwahr, vergänglich — ewiges Vergehen oder Sterben der ewigen Lüge.

Die deutsche Theologie, d. i. ein edles Büchlein vom rechten Verstande, was Adam und Christus sei und wie Adam in uns sterben und Christus erstehen soll.

Von Neuem herausgegeben durch K. Grell,

Prediger zu St. Marien in Berlin.

Berlin 1817.

Vorn im Buche. Augustin sagt: Ist es grausam, dem Reichen etwas zu entziehen und wegzunehmen, oder den Armen durch Wucher hinzurichten? — Im germanischen Mittelalter bildete sich die Lehre, die Gratian zusammenstellt, dass man sein Geld nicht verzinsliche sondern wirthschaftlich anlegen muss. (Allg. Zeitung 200. 19. Juli 1835 über Wucher.) — Feuer und Licht (Urim und Thumim) d. h. das Feurig- und Lichtsein (diese zwei Kategorien desselben Seins in ihrer allgemeinsten Bedeutung gefasst) sind nur in Gott absolut und indissolubel dasselbe Sein, und die Creatur, welche im Feuer (als selbstisch) urständet, und zwar in das Licht geschaffen oder gesetzt sich befindet, kann doch dieser Indissolubilität ihres Feurig- und Lichtseins nicht anders theilhaft werden, als damit, dass sie ihren Feuerwillen (Feuerodem) dem strengen Vaterwillen wieder eingibt, welcher jenen sodann seiner eigenen Lichts- (Sohns-) Geburt theilhaft macht.

Unter Feuer oder Feurigkeit ausser dem Licht versteht man jenes Wirken eines Seienden, welches seines integrirten oder zur Production (Substanzirung oder Leiblichkeit) ausgleichenden Gegenwirkens ermangelt, und welchem das Gegenwirken nicht moyen, sondern obstacle seiner Production ist.

Zur Vorrede Luthers S. XII. Es ist die grösste Einfältigkeit, solche tiefsinnige Schriften (die deutsche Theologie) einfältig zu nennen.

S. 1. Das Wesen des Kindes Gottes ist nicht in der Weise in Gott, als das Wesen des Verdammten.

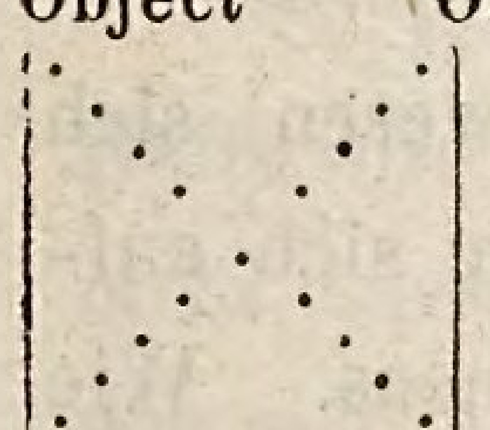
Nur bewegend bleibt es (das vollkommene Wesen) unbewegt, nur verwandelnd ungewandelt.

Der Glast geht aus, wie das Wort, aber darum nicht ab. — Dieser Glast als einwesigt mit der Sonne ist aber hier nicht gemeint.

Auch ist das Absolute nicht die Summe der Creaturen — oder diese sind nicht Theile Gottes, wenn schon dessen theilhaft.

S. 2. Gott (der Vollkommene) vermag sich mit der Creatur nur so zu vereinen, dass Er sie in sich polarisirt, so dass Er einen Theil (Krone) erhöht in sich, indess der andere (Wurzel, Natur) in ihr sich tieft (Tiefmuth), — wie in Gott selbst die ewige Natur subjicirt bleibt zur Manifestation. Aber jede Vereinung ist wechselseitig. Der mich lieb hat, der bleibt in mir und ich in ihm (nur hiemit sind wir beide miteinander). Er bleibt in mir sunder sich (hat sich also in sich getrennt oder geschieden, und einen Theil seiner ausser mir zurückgelassen, der von mir seine Wiederergänzung erwartet) und ich in ihm sunder mich (erwartend von ihm meine Ergänzung). Es findet hier also eine doppelte Polarisirung statt, die in éine (Subject-Object) zusammengeht und in dieser Einung doch eine Verdoppelung ist. Denn hier heisst es

Object Object



wechselseitig: Dein Verlieren ist dein Fund.

Subject Subject

Nur muss der Begriff dieses wechselseitigen Sich-Verlierens und Findens anders gegen ein Höheres (Gott), anders gegen ein Gleiches und anders gegen ein Niedrigeres gefasst werden. Das Selbstbewusstsein ist nie ohne diesen Ternar und seine Seligkeit liegt in der Eintracht dieser drei Unionen. Denn selig ist der Mensch nur, wenn er mit Gott, mit den Menschen (intelligenten Creaturen) und der unter ihm stehenden Creatur einig ist; ausserdem ist er unselig oder wenigstens nur im Bereiten seiner Seligkeit, und nur

in diesen beiden Fällen findet éine Abstraction dieser drei Elemente statt (des Göttlichen, Geistigen, Natürlichen). —

Der Schein des ewigen Wesens ist selbst ewig — Consonans dem Vocal —. Es (das Wort) geht nicht ab, indem es ausgeht. Ebenso wird auch die ausgegangene und ausgehende Creatur durch das und in dem Wort jenes Nichtabgehens theilhaft.

S. 3. Causa morbi (Erzeuger der Sünde) ist Abkehr von a und Zukehr zu b, natura morbi (Erzeugniss) ist das durch Zukehr zu b (mit b) Erzeugte. Selbheit beider. —

Der Act der Abkehr oder Nichtzukehr ist noch frei, — die Sündhaftigkeit nicht mehr. —

Adam ass das, zu dem er sich von Gott abkehrte. Statt sich aus dem Geschaffensein in Gott gebären zu lassen (Gottesbild) liess er in's Weltbild sich gebären (Schlangensamen). —

S. 4. Das Vermenschtwerden ist nur ein Wiedermenschwerden des Entmenschten. —

Gottes Werk in mir ist eigentlich Geburt in Dreifaltigkeit, vorerst aber das Aufheben dessen, was diese Geburt aufhebt. —

S. 5. Gott gibt sich der Creatur als Speise, damit selbe diese als Frucht ausgewirkt ihm wiedergebe, und diese Selbstentfaltung Gottes in, mit und durch die Creatur wird gehemmt, sowohl wenn der Magen die Speise behält, als wenn er sie wieder ausspeit. Ein Niedrigeres (Creatur—Erde) wird nun hierbei erhöhet, aber nicht ohne dass erst ein Höheres (Sonnenwesen) sich erniedrigte, an dessen Wiederauferstehung das Niedrigere sich aufrichtet. Dieses gilt z. B. von der Gabe des Erkennens. Wie nun das Höhere sich der Creatur als Gabe (Speise) eingebend, sich als solches aufhob, so muss die Creatur sich als Niedrigeres von Innen wieder aufheben, d. h. nun hinaufheben lassen, und sich nicht der Gabe als solcher zur Selbstständigung annehmen, d. h. selbe an sich halten, und ihre freie Expansion aufhalten (Gott in Natur und Creatur aufhalten wollen). —

„Das Edelste und das Beste sollte das Liebste sein, und zwar nur darum, weil es das Beste und das Edelste ist.“ Dazu: Gegen des göttlichen (!) Spinoza blinden (nicht durchs Erkennen an-

geregten) Trieb als summum mobile, wenn er sagt: Ideo bonum, quia appetimus (Ethic. I. 4). Dem Object entspricht freilich sein Subject. —

S. 8. Das Aeussere blieb in Christo immer solches, und vermochte nie, sich innerlich zu machen. — Adam's Fall war, dass er sein Inneres falsch entäusserte (sein Herz an ein Herzloses verlor) und das Aeussere innerlich machte, ohne diese Metastasis (Extravasirung) wieder heben zu können.

S. 9. Das Sehen auf Zeit &c. kann auch ein begierdeloses Sehen sein, und also kein Vermischen und Verbilden, ob die Seele schon die Bilder der Creaturen in ihrer Kraft hält. Mit jenem Verzichten aller Creaturbilder versteht man aber nur die Aufhebung der aus Vermischung schon entstandenen. —

S. 10. Kein Innebleiben ohne Aus- und Eingang — d. h. Identität beider. —

S. 11. Was Alles begreifend ist, das ist füglich über Alles.

Die Sucht nach Einem (die selbst von diesem) kann nur frei werden, wenn alles falsche Finden (Fülle) ab ist. —

Die Creatur kann nur in Verbindung mit der Creatur Gottes wahrhaft inne werden. Gleich schlecht ist also ein Creaturdienst, abstrahirt von Gottesdienst, und dieser abstrahirt von jenem. Was Gott vereint hat (Sich und Creatur), soll der Mensch nicht scheiden. Suum cuique.

S. 13. „Wie der gerechte Mensch in dieser Zeit in die Hölle wird gesetzt, und mag darin nicht getröstet werden", damit er nicht ausser und nach der Zeit in die Hölle gesetzt werde; denn von der Erde ist keine Himmelfahrt, sondern nur aus der Hölle.

Von der Materie geht der Weg in den Himmel durch die Hölle. — Die Materie entsteht und besteht nur durch Aufhebung beider, und macht in ihrer Aufhebung beide. —

S. 14. Leben der Abgeschiedenen in Zeit (Hades) ist also Theilnahme an Materie, weil mit dieser nur Zeit und Raum. —

Sähe der in der Hölle Seiende ein Ende, so wäre er nicht in ihr, sondern in Zeit (Fegefeuer) — dasselbe gilt vom Himmel. Doch kann ihn Gott wieder in Zeit setzen? Aber es ist falsch, dass der Mensch in Zeit (wie der Verfasser meint) in solcher

absoluten Verzweiflung sei, weil er mit Christo in der Hölle, auch wenn er das Eli, Eli lama &c. schreit. —

S. 15. Oben ward gesagt, dass dem Menschen, in den Gott wahrhaft Sich hineingebildet hat, alle Creaturbilder wieder werden, aber frei und unvermischt; aber diese Hineinbildung Gottes (Entmischung von Creaturbildern voraussetzend) geschieht eben nur durch Creaturbilder, welche diese Entmischung bewirken und jener Gotteseinbildung den Weg bereiten.

S. 18. Eine Gott ungehorsame Creatur wäre eine Pflanze, die ihre Krone nicht zur Sonne, sondern auf ihre Wurzel kehrte, bei sich selber in diesem Sinne wäre. —

Alt ist, was von seinem Ursprung abgekehrt, — sohin alles, was in die Zeit tritt.

S. 19. Geborenwerden ist: prendre forme, substance, nature, être in éiner Region — Wiedergeburt, nicht aus Geschaffenheit in Geburt, sondern aus einer falschen in eine wahre Geburt. —

Adam wollte nur (in seiner Meinung) ohne Gott sein (in Materie), da ward er des Teufels (gegen Gott). — Das wider Gott hebt bei den Menschen immer mit ohne Gott an. L'homme cherche le plaisir dans la matiere et il y trouve le crime. Die Attraction dessen, was nicht Gott, äussert sich als Negation Gottes (Repulsion gegen Gott).

S. 20. Ein Einzelner mag ohne den Einen sich nicht Allen (Einzelnen) conformiren, oder das Einverständniss kann nur vom Einen (dem Alles Einzelne subjicirt) kommen.

S. 21. Die Sünde bleibt im Willen (der Creatur) und kann weder ausgedacht, noch gethan, d. h. nach beiden Richtungen nicht vollbracht werden.

Als solcher bleibt also der Böse eine aufgehobene (endliche, creatürliche) Causalität, subjectiv, wenn man will, oder im Widerspruch der Subjectivität und Objectivität (Nichtidentität des Thuns und Seins) unwesentlich, weil die Wahrheit nicht in ihm, und das sein Streben Aufhaltende, das Substantiirende, Tragende (vom Vergehen Aufhaltende) ausser ihm, von Gott nur durchwohnt (in seiner Puissance) ist. —

S. 22. Dem der Mensch seinen Willen, Wort, Gewalt, Werk einräumt und sich ihrer nicht annimmt, sondern sie frei gewähren lässt, dessen Stätte, Wohnung und Haus ist er, sei's Gott oder der Teufel. —

S. 23. „Wenn das Vollkommene und das Ganze kommt, so wird alle Theilung und Unvollkommenheit zu nicht." Nicht das Nehmen der Theile als solche, sondern als Ganze hebt das Absolute auf. So gibt erst die Erkenntniss des Ganzen jene der Theile. Das Vollkommene setzt also erst die Theile als solche und negirt sie als Ganze. —

„Wo das Ganze erkannt wird, da muss es auch geliebt werden, so dass andere Liebe, womit der Mensch sich selbst oder Anderes liebte, zu nicht wird"; doch gilt (von noch unwesentlicher Erkenntniss) das Video meliora &c. —

Wenn schon der Mensch vom Menschen Anerkennung fordert, um so mehr Gott. —

S. 26. Gottbesessen und Gotttrunken sind uneigentliche Ausdrücke, die nur für Creatur-Besessenheit und Trunkenheit gelten. Gott bedient sich zwar der Menschen bisweilen als Werkzeuge, meist aber als Mitwisser, Mitwoller und Mitwirker. —

S. 28. Das Gottleiden hat einen anderen Sinn für den Wiedergeborenen, einen anderen für den Nichtwiedergeborenen, ist aber durchaus nicht mit dem Creaturleiden zu vermengen. —

S. 29. Wenn die Einigung des Ganzen mehr ist als jeder einzelne Theil, so muss dieses auch von Creator und Creatur als noch unvereint gelten. Darum sagt auch die Schrift, dass Gott (nach solcher Vereinung und Scheidung) Alles in Allem sein wird, ohne dass darum Gottes Wesen etwas zu- oder abgeht. Obiges führt zur Einsicht, dass der Schaffensact nicht schon der des ganzen Gottes sei, weil die Creatur als nur geschaffen noch nicht vollendet ist. —

S. 30. Wie der Mensch mit einem Theile in Gott (aus sich oder seinem anderen Theile) geht, so geht Gott in letzteren ein. —

S. 31. Edle Naturen bezahlen mit sich selber.

S. 36. Ursache ist eben, was von selber wirkt, was lebt und nicht belebt ist. Alle Creatur bleibt nur immer äusserlich

und kann mich darum nie (ohne warum) bloss von innen bewegen.

Einwilligkeit bewährt die Vielheit und ergänzt sie zur Allheit, d. h. macht sie letzter theilhaft. —

S. 39. Nur im Tode kann man dem Tode absterben oder die Tödtlichkeit aufheben.

S. 41. „Es gibt zweierlei Licht, ein wahres und ein falsches.“ Finsterniss ist unwahres Licht. Das wahre Licht ist ein ungeschaffenes (Gott) und ein geschaffenes (Gnade).

S. 42. Dass Gott nur Wesen und nur durch die Creatur wirksam sei, ist ein pantheistischer, Spinozistischer Irrthum. — Wo Persönlichkeiten sind (denn nie ist éine Person allein oder ohne Gesellschaft denkbar), da ist Wirkung. Wenn Gott nicht als Wesen wirkte, so bedürfte er der Creatur, um wirklich zu sein. —

In der That ist obige Behauptung schon zu viel, dass ohne Creatur Alles in Gott im Wesen, nicht als Wirken sei; da doch alles Wirken der Creatur nur Gottes Wirken repräsentirt. —

S. 42. Natur ist keineswegs an sich falsches Licht, sondern nur insoferne sie zur Selbstheit erhoben ist.

S. 43. Wesen ist Tiefe, Selbheit (Inhalt der Form oder des Bildes). Nur das Urbild ist unscheidbar vom Wesen (Tiefe), — das Abbild aber ist nicht identisch mit dem Wesen, das dessen Träger ist. Das Abbild hängt am Urbild. Soll Gott ein Abbild haben, muss er Wesen machen, die von ihm unterschieden sind.

In jedem lebendigen Organismus ist aber das, was hie und da ist, identisch mit dem, was immer und überall ist. —

Die Creatur, welche zeit- und raumfrei worden ist, ist nicht Alles, und doch allezeit.

„Wäre Gott das und dies Gut, so wäre er nicht alles Gut und über alles Gut“. Er ist aber doch auch dies und das Gut. — Was alles ist, das ist über alles. —

S. 44. Gott ist, was Er will, und will, was Er ist. —

Gottes Wesen ist identisch mit seinem Wirken. Nach dem Verfasser wäre Gott müssig ohne Creatur. Das Ansichnehmen der Creatur von Seite Gottes setzt deren Geschaffensein von Gott voraus.

S. 45. Wenn der Mensch seine Selbheit innerlich d. h. dem inneren Zeugniss (Einspruch und Geist des Herrn) aufgegeben, so hat er hiermit das Kriterium für alles äussere Zeugniss erhalten; denn alles äussere Zeugniss, welchem dieses innere beistimmt oder welches dieses weckt, ist ihm wahrhaft. — Aufgabe der Selbheit an das äussere Zeugniss. —

S. 46. Nicht jedes Gedachte (Object) ist oder wird gewollt; wohl aber jedes Gewollte gedacht. —

S. 46. Gott hat nichts, weil Er alles ist. Nur die intelligente Creatur hat oder besitzt. — Erbe. —

S. 47. „Je mehr der Mensch zunimmt in seinem eigenen Willen, so viel ist er von Gott und dem wahren Gute ferner", d. h. in seiner Negativität gegen Gott (und alle Creatur), obschon es hier nur beim tantalischen Willen bleibt. In der Region, in der ich als Missus (Alleinwirker) bin, kann ich freilich nur durch eine solche Negation (jeder niedrigeren Natur oder jedes Schlechten, das sich erhoben hat oder erheben will) meine Freiheit erhalten, aber nur dadurch, dass ich in der Region des Mitwirkens mich halb affirmirend, halb negirend, in der Region des Absoluten mich dieses ganz affirmirend verhalte, mich also frei setzen oder gegen alles andere negiren lasse. —

Wie der Mensch Gott sucht, so sucht Gott ihn, und er findet sich eben, weil er nicht sich, sondern Gott sucht, und weil er nur Gott setzend von Ihm gesetzt wird. — Suchend verliere ich mich an das, was ich suche. —

S. 48. Gelassenheit an die Creatur, die nicht um Gottes willen, ist knechtlich. —

S. 49. Aller Creatur Wesen ist Theilhaftigkeit am Gottwesen. —

S. 50. Eigentlich kann das Fürsichsein der intelligenten Natur nur in ihrem Wollen stehen. Was ich will (mich oder Anderes), das wird insofern durch mich causirt, substanzirt.

S. 52. Was ich nemlich um ein Warum will, das will ich nicht (unmittelbar). —

Wenn die Liebe (Lust) das Thun leicht macht, so ist sie das Befreiende, Bekräftigende (Substanzirende).

S. 53. Gott zählt, misst, wägt — ist aber unzählbar, unmessbar, unwägbar.

„In Gott, ohne Creatur, ist weder Ordnung oder Unordnung, Weise oder Unweise und dergleichen.“ — Dieser Satz ist so falsch als obiger, dass in Gott kein Wirken sei.

S. 54. „Gottes Gebot, seine Rede und seine Lehre, gehört zu dem innern Menschen, wie er mit Gott vereint werde. Und wo das geschieht, da wird der äussere Mensch von dem inneren wohhlgeordnet und gelehret, dass man da keiner äusseren Gebote oder Lehre bedarf.“ Aeusseres, z. B. der Sacramente kann der Mensch nicht entrathen.

S. 54. Furcht und Hoffnung ist nicht in der Liebe, weil diese in der Gegenwart lebt.

S. 55. „Das falsche Licht wird und ist betrogen und betrügt fürbas Andere mit ihm.“ Der Betrüger ist betrogen, der Hassende selbst sich hassend, der Mörder sich selber mordend &c.

Da die nichtintelligente Natur für sich willenlos ist, so kann sie nicht betrügen.

S. 56. Hegel z. B. will in seiner Encyclopädie S. 7, dass die Philosophie den Menschen, indem sie ihn von aller Aeusserlichkeit befreie, ihn von aller Abhängigkeit, Furcht (also auch Gottesfurcht) befreie.

S. 57. Moderner Hyperspiritualismus.

S. 58. Eigentlich sagt die Autonomie schon dieses Ueber's-Gewissen-Gekommensein aus. —

S. 59. Die völlige Anomie (Gewissenslosigkeit) ist Character des Teufels, und tritt schon theilweise in sehr verruchten Menschen ein.

S. 61. Alles, was sich mir zu erkennen gibt, mich als conform subjicirt, sein Bild in mir erzeugt, bringt mit Letzterem schon den Trieb des Fortzeugens desselben mit. Jedes Bild ist ein Same, der zur Geburt treibt. Jede Liebe ruht (geniesst) im Erkennen und wirkt im Erkennbarmachen oder Darstellen. —

S. 61. Was man liebt lässt man nicht ungethan.

S. 62. Man kann zwar erkennen ohne zu lieben und zu hassen, aber nicht lieben und hassen, ohne zu erkennen. Anders ist es mit dem Anerkennen.

. S. 63. Wenn das falsche Licht falsche Liebe macht, so muss ja die Zerstörung dieses falschen Lichtes die letztere zerstören. —

Die Unruhe und Unbegründetheit (des falschen Wissenstriebes) ist es eben, von der der Mensch wie von aller Begierdeunruhe zu erlösen ist. — Der Glaube sagt das Factum dieser Erlösung aus. —

S. 69. Keineswegs ist Teufelei und Natur Eins.

S. 70. Wollen ist Einwilligen, Lieben; Nichtwollen Hassen. Ist nun lusten, lieben = wollen, so heisst das Gebot: Lass' dich nicht gelüsten (lass' der Sünde, die ausser dir lauert, deinen Willen nicht) so viel als: Lass' dich nicht wollen, mache dich (als wollend) nicht fasslich jenem Willen, lass' dich Gott wollen.

S. 71. Sucht der Mensch das Beste nicht, sondern seines d. h. sich, so kann er des Besseren nicht theilhaftig werden, weil nicht er, sondern Gott das Beste ist. — Nur éin Wille sucht das Beste, Niemand ist und will gut als Gott. —

S. 72. Nur Gott lebt, — die Creatur ist Seines Lebens nur theilhaft oder belebt.

S. 73. Hegel z. B. vergisst, dass das Absolute, eben weil es Totalität oder ganz ist, das Eine ist, dessen Theilhaftsein alle Creatur einig macht. — „Man soll keiner Creatur widerstehen mit Gewalt". Doch! insofern diese Creatur gottwidrig. —

Wer Gott und Alles in Gott leidet, den leidet auch Gott.

S. 74. Nur Gottes Willen ist Wesen, darum ist der Wille kein Geschaffenes. Soll der Creatur Willen Wesen werden, so muss er in Gottes Willen. —

Man soll sich allerdings der Sünde annehmen (sie aufhalten).

S. 76. „Alles, was da ist, ist gut und lustig.“ — Nicht so! es wird hier die gute mit der nichtguten Aeusserlichkeit vermengt. —

„Also ist es alles eine Vorburg, oder eine Vorstadt der Ewigkeit, und darum mag es wohl ein Paradies heissen und sein.“ — als ob in der Ewigkeit das Paradies wegfiele.

S. 77. Ohne den eigenen Willen wäre keine freie Creatur und keine freie Vereinung mit Gott durch freie Aufgabe desselben. —

S. 78. Non sibi sapit, nec sibi vult. Wie der Mensch nicht von sich will, so soll er auch nicht für sich wollen.

S. 79. „Gott wäre vergebens, sollte er kein Werk haben.“ Hienach stürbe Gott ohne Creatur. —

S. 80. Die Rückgabe des geschaffenen Willens in Gott macht den Menschen zu Gottes Kind.

S. 81. Wille, Odem, ist frei und wird nur unfrei, durch Eigenmachen. Freies Wollen ist ungehindertes Wollen.

S. 82. Der geschaffene Wille, den Gott in uns legte, ist der Weibessamen, den er mit seinem Wollen befruchtet, und durch den er gebiert. —

Die Einzelnheit dient da (im Himmelreiche) der Gemeinheit, wie das einzelne Instrument in einem Concert.

S. 83. Wer Eigenes hat oder an Einzelnem hängt, macht sich auch fasslich jedem Einzelnen.

Eigenes haben wollen ist den freien Willen sich eigen machen wollen, hier also doppelt wollen.

S. 87. „Was gesagt ist, gehört dem auswendigen Leben zu, und ist ein Weg zu einem wahren inwendigen Leben.“ Aber das auswendige Leben ist ewig wie das inwendige.

3.

Ueber die Wechselseitigkeit der **Alimentation** und der in ihr stattfindenden Beiwohnung.

Geschrieben im Spätherbst 1838

als Programm

zu

Vorlesungen über Anthropologie und Psychologie.

3.

Ueber die Wechselseitigkeit

der

Alimentation

und der

in der [illegible] Beziehung.

Geschrieben im Spätjahr 1838

als Programm

zu

Vorlesungen über Anthropologie und Psychologie.

Die Philosophie wie die Gottseligkeit ist
zu allen Dingen nütze und frommend. —

*
* *

München, 15. November 1838.

Da in Folge eines königl. Ministerialrescripts der öffentliche Vortrag über Religionsphilosophie ausschliesslich dem katholischen Clerus übertragen ist, so findet Unterzeichneter für nöthig, sowohl die Nichtfortsetzung seiner bisherigen öffentlichen Vorträge über speculative Dogmatik, als die Eröffnung seiner Vorlesungen über Psychologie und Anthropologie hiermit anzuzeigen, wozu folgende Schrift als Programm dienen soll. Ich kann bei dieser Gelegenheit nicht umhin, ein noch allgemein herrschendes Missverständniss über die philosophische Auffassung und Erkenntnissweise eines Gegenstandes im Unterschiede der nichtphilosophischen desselben Gegenstandes zu rügen. Man kann nemlich einen Gegenstand rein empirisch kennen lernen oder lehren, bei welcher Erkenntniss man in selben als in der Einzelheit versenkt ist; oder man kann denselben Gegenstand rein theoretisch, d. h. im Allgemeinen auffassen, bei welcher Allgemeinheit man den Gegenstand so zu sagen überfliegt; oder man kann endlich diese beiden abstracten Erkenntnissweisen als in éiner verbinden, welche Erkenntnissweise die philosophische ist und welche allein die vollendete Erkenntniss gibt. Ich sage abstracte, weil die bloss empirische nicht minder abstract ist, als die bloss theoretische; wogegen nur diejenige wahrhaft concret ist, in welcher man vom Gegenstand sich frei hält, sowohl die Versenkung in ihn, als das Ueberfliegen desselben vermeidend. Woraus denn folgt, dass die philosophische oder

speculative Erkenntniss und Lehre, die man fälschlich die abstracte heisst, weder als eine einzelneFacultäts- oder Zunftwissenschaft zu betrachten, noch auf eine einzelne derselben zu beschränken ist; sowie hieraus ferner folgt, dass der Beruf und das Talent zur philosophischen Auffassung und Behandlung irgend eines Zweiges unseres objectiven Wissens ein von dem Talente und Geschicke empirischer und theoretischer Auffassung desselben Verschiedenes und seiner Natur nach durchaus keiner Zunft- oder Classenbeschränkung Unterwerfbares, sowie an sich Unaufhaltbares und Unverwehrbares ist. Wie denn nicht durch den Nichtbrauch des speculativen Forschens und dessen Einstellung, sondern nur durch möglichste Förderung seines rechten Gebrauches dem Missbrauche desselben gewehrt werden muss. Es ist nemlich nicht wahr, dass primitiv das gegebene (historische) religiöse Wissen ohne ein speculatives Wissen bestund; und nur die Einstellung der Pflege und des Wachsthumes des Letzteren hat einerseits den antispeculativen Mumiendienst der Historie, andererseits die historiophobische Speculation aufgebracht. Anstatt aber zu dem ihnen verloren gegangenen primitiven speculativen Wissen wieder zurückzukehren, sehen wir einen grossen Theil der neuesten Lehrer der Religion entweder in jener destructiven Speculation, oder in der Einstellung und Zurückziehung von aller Speculation ihr Heil suchen.

1.

Wenn man die schaffenden und erhaltenden Potenzen in allen Regionen oder Bezirken des Lebens von ihren Geschöpfen, die bildenden von ihren Gebilden zu unterscheiden und Letztere Jenen — als dem unmittelbaren Bereiche des Thuns und also auch Wissens oder Empfindens der Creatur entzogen und ihr darum Geheimniss seiend — unterzuordnen hat: so gilt dieses von der äusseren oder eigentlichen Leibesbildung nicht minder, als von der seelischen inneren als Geistbildung, weil, wie das leibliche Gebilde zu seinen bildenden Elementarpotenzen als deren Gewächs sich verhält, so das Seelengebilde (Geist als Geistbild) zu seinen bildenden Potenzen. Denn die Seele kömmt innerlich als Geist,

äusserlich als Leib zum Vorschein, und es ist ein blosses Missverständniss der Psychologen, wenn sie vom Geist als solchem, und ohne im Menschen einen seiner Natur nach höheren Geist anzuerkennen, als einem Höchsten in der Creatur sprechen, da ja dieselben Psychologen doch auch von einer Thierseele, von einem Thiergeist und Thierleib uns sagen, und da die Vorstellung eines seelenlosen Geistes eigentlich nur die eines blutlosen Leibes sein würde. Wenn darum schon das äussere oder eigentlich das zu anderen einzelnen, äusserlich distincten Creaturen gekehrte Bild vom inneren Seelengebilde, welches nicht minder zu anderen solchen inneren creatürlichen Seelengebilden gewandt steht, weder zu trennen, noch mit selbem zu vermengen ist, wie dieselben denn im normalen zoogonischen Process als ineinander verflochten (gegeneinander verpflichtet), in solidum verbunden (necessitate conjuncti) *) sich kund geben: so soll man nicht etwa meinen, als ob die Gesetze der Bildung, im Entstehen und Bestehen des Gebildes, (unter welchen Gesetzen die Physiologen die Processe der Production, der Reproduction und Sustentation oder Alimentation im weitesten Umfange oder, wie sie sagen, die wachsthümliche Sphäre des Lebens begreifen) nicht ebenso gut, nur auf andere Weise, für das psychische als für das leibliche (somatische) Gebilde gälten. Wie denn bereits ältere Psychologen den ganzen Sinnenprocess als Alimentationsprocess des Seelengebildes fassten, und kein Grund abzusehen ist, warum diese Behauptung nicht eben so gut für die höheren Sinne und das höhere Seelengebilde gelten sollte, als für die niedrigeren Sinne und das niedrigere Seelengebilde, und warum die ewige Creatur (der ewige zeitfrei wordene Mensch) nicht ebenso in ihrer inneren wie äusseren Bildung von ihren respectiven bildenden Potenzen in dem Urstande wie im Fortbestande abhängig sein soll, als dieses für den irdischen

*) In der Regel berührt das Innere von a nicht unmittelbar das Innere von b, sondern Jenes vermittelt seine Berührung von b durch das Aeussere von b, sowie umgekehrt. — Der Begriff dieser Solidarität oder des Sich einander Voraussetzens und Entsprechens der inneren und äusseren Bildung sagt eben nur das Begriffensein beider in und von einem sie beide Setzenden aus.

Menschen oder für das Erdenthier gilt. Wie denn die Schriftlehre als Lehre vom ewigen Leben, oder vom ewigen zoogonischen Processe den Begriff der ewigen Speisung so wenig von jenem des ewigen Lebens trennt, als sie das ewige psychisch oder innerlich Gebildetsein des ewigen Menschen von seinem äusserlich oder leiblich Gebildetsein trennt. Wenn man darum z. B. im Menschenleib einen doppelten Leib unterscheidet, nemlich einen Nervenleib, welcher sich (nach Paracelsus) wieder in einer Triplicität (als Gehirn-, Rückenmark- und Gangliensystem) zeigt, und einen äusseren Kopf-, Rumpf- und Eingeweide-Leib: so muss auch das Innere beider dieser Leiber zwar unterschieden, jedoch als ineinander seiend begriffen werden.

Ich habe bereits früher (namentlich wieder im fünften Hefte meiner Vorlesungen über speculative Dogmatik) gezeigt, dass die gewöhnlichen physiologischen Vorstellungen von dem Stoffwechsel und der Assimilation *) darum keinen Begriff vom Wesen der Alimentation geben, weil hierbei der Grundbegriff des Lebens als Feuer oder Brennen — denn Leben ist Feuer und Feuer ist Leben — somit die Kreisung des Insichsetzens eines Innerlichen durch Aufhebung der Aeusserlichkeit als intussusceptio und des Wiederaufhebens des Innern zum Aeussern als ab intus productio nicht erkannt wird, da doch das Feuer und das Leben nur besteht, indem selbes Etwas in sich als Erfüllendes setzt und zugleich Etwas (als Hülle) vor sich setzt, in welches es als Erfüllendes ein- oder vielmehr ausgeht**). Gegen diese begriffslose Auffassung der Alimentation habe ich nun schon längst eine Behauptung aufgestellt, welche diesem Processe eine ungleich tiefere Bedeutung zuweist, dass nemlich die Speise den Esser dahin zieht

*) Mit dem Stoffwechsel als Zu- und Abfluss findet aber zugleich eine wahre Stoffaufhebung und neue Wiedererzeugung desselben statt, was man nur darum leugnet, weil man die Materie (wenigstens, wie sie sagen, in ihren molecules) für unzerstörlich und für unsterblich hält und ihre beständige Fluxion nicht erkennt.

**) Ich habe anderswo nachgewiesen, wie diese Triplicität des Lebens sich vorerst im immanenten Leben zeigt, indem selbes sich von dem unterscheidet, was in ihm, wie von dem, in welchem es und welch letzteres also vor ihm ist.

oder setzt, woher sie als Gabe selber kömmt, oder dass sie hiermit den Geber der Speise vergegenwärtigt und den Rapport oder die Beiwohnung zwischen ihm und dem Esser, die Distanz zwischen beiden aufgebend, herstellt. Wobei ich auch das Unrichtige in der gewöhnlichen Vorstellung der Assimilation rügte, welche man nemlich als nur selbstisch vom Essenden ausgehend sich denken will, da doch der Hunger der Creatur ihr nur eben von daher kommt, woher ihr die Speise (als das zu ihrem Ganz- oder Vollsein mangelnde Complement) kömmt. Denn man muss sich die Expansion des Geistes nicht etwa, wie die der Materie als Rarefaction (Verminderung und Abnahme des Wesens) vorstellen, sondern so, dass eben in dieser Ausbreitung der Geist sich als realisirt erst setzt und erfüllend wird.

2.

Schon aus dem Gesagten erhellt, dass der zoogonische Process nach allen seinen Momenten, hier nach jenem der Alimentation, in keinem der einzelnen Regionen desselben verstanden werden kann, falls man ihn nicht in allen versteht und dass so wie das Thierleben nicht begriffen wird, als indem man von ihm zum Menschenleben oder Centralleben aufsteigt und wieder von selbem bis zu jenem herabsteigt, dasselbe um so mehr vom absoluten Centralleben als dem göttlichen gilt, wesswegen Paracelsus recht hatte, wenn er, zwar sich etwas unhöflich ausdrückend, sagte, dass ein in der Theologie unwissender Physicus ein purus asinus sei, sowie dasselbe von einem in der Physik unwissenden Theologen gilt.

Man kann ebensowenig den Menschenleib den höchsten Thierleib nennen, als man die Menschenseele in einer noch mangelnden Psychologia comparata die höchste Thierseele nennen kann, weil ja eben, was ausser und unter dem Menschen als der centralen Infassung Thier oder thierisch ist, in jener aufhört solches zu sein, wesswegen man hier sagen muss: duo, si sentiunt (vident, faciunt) idem, non est idem. Wobei nur noch zu bemerken kömmt, dass: 1) das dermalige Verhalten oder die dermalige Stellung des Menschen zu dem Thier in specie nicht mehr das

primitive, sondern ein bereits alterirtes ist, sowie dass 2) diese Bildung der Thiere (als gleichsam einzelner Funken des zerspaltenen Centrallebens) kein ruhiger Process war und ist, indem wir die Natur hierbei überall mit einem antiorganischen Widerstande im Conflict sehen, dessen List sie gleichsam überall Gewalt und dessen Gewalt sie List entgegensetzt, wie denn jede Thiergestalt innerlich wie äusserlich die Signatur des Sieges, so wie der Verletzung mitbringt, welche sie aus diesem Kampfe davontrug. Ich sage Gewalt, denn es ist nicht wahr, dass in dieser Zeitwelt und Natur ein völliger Organismus besteht, da vielmehr dieser überall in ihr mehr oder minder einem Mechanismus als gleichsam einer polizeilichen Gewalt weichen muss. Wie denn alles Mühen, Arbeiten, Laufen und Seufzen der Creaturen (anhelans et palpitans) nur dahin geht, einen solchen Organismus herzustellen *).

3.

Wenn die deutsche Sprache die Doppelgestalt des Lebendigen damit ausspricht, dass sie von einem Lebhaft- und Leibhaftsein des Letzteren als derselben Creatur spricht, so werden wir hiermit auf einen Gegensatz des wirklichen und wirkenden Gebildes mit einem Unlebhaft- und Unleibhaft-, somit in doppeltem Sinne Unreal-Sein desselben Bildes, als magischer Figur, gleich einem Scheinen im Spiegel oder gleich einem wesenlosen Schatten hingewiesen, somit zur Lösung der noch ungelösten Aufgabe: das Verhalten dieses unrealen Bildes zum realen nachzuweisen. Soviel können wir indessen hierüber vorerst in uns und ausser uns wahrnehmen, dass jeder realen Gestalt eine solche unreale Gestalt oder Figur als B l i c k zum tiefsten Grund oder Ungrund liegt, welchen Blick der Blickende in ein Angeblicktes wirft; oder wel-

*) Der freigewordene Organismus hat nemlich den Mechanismus nicht mehr in sich, auch nicht mehr gegen sich, sondern als seine Macht völlig unter sich gebracht, welchen Mechanismus man aber nicht versteht, wenn man ihn selber als antiorganisch und nicht bloss als nichtorganisch fasst, weil sein Hervortreten nur durch den Urstand oder das Ausgekommensein eines Antiorganismus begreiflich ist.

chen dieses als solchen (als Blick oder Blitz) fängt, womit dieser sofort seiner wesenlosen und unrealen Freiheit zwar verlustig wird, in dieser Fixirung aber Selbheit, und in der Bewegung zur Wiederbefreiung als in seiner Umgestaltung durch Subjection seine Freiheit wieder gewinnt, falls er diese seine Verselbstigung in jene Region zurückbringt, von welcher er kam, und nun dieser Region und in ihr ein Etwas wird, in welcher er zuvor nichts, d. h. nichts von und in ihr Distinctes war.

Carus (Lehrbuch der vergleichenden Zootomie II. S. 703) sagt: „Wie am Stock einer Hydra die neu hervorkommenden Individuen anfangs deutlich integrirende Theile und dann gleichsam Gliedmassen des mütterlichen Thiers, welche erst später sich ablösen, sind, so erkennt man auch in höheren Thieren und selbst im Menschen, dass eine neue Generation nichts Anderes sei, als ein und derselbe fortwachsende, nur immer mehr sich zertheilende Leib der früheren und so zurück bis auf die früheste uns unbekannte Entstehung des ersten Organismus (Individuums) dieser Art. Anstatt also sich jede Generation als ein unter Zusammenwirken der Geschlechter neu Entstandenes zu denken, wird man sie sich etwa unter dem Bilde einer Waldung vorzustellen haben, welche durch Einwurzeln und allmälig Selbstständigwerden der Zweige eines Baumes (etwa wie bei Ficus religiosa) entstanden ist und wo dann jeder junge Baum wahrhaft nur der fortgewachsene Stamm des ersten mütterlichen Baumes ist. —"

Man sieht aber leicht, dass hiermit, d. h. mit dieser Vorstellung einer Itio in partes nichts erklärt ist, indem ja eben die nicht allmälig, sondern momentan entstandene (wenn schon nur allmälig sich kundgebende) Selbständigkeit eines Nichtselbständigen oder die Umwandlung eines Theiles zu einem Ganzen, bei welcher ja das Zeugende sofort zu Grunde ginge, eben das Neuentstandene ist, was erklärt und nicht geleugnet werden soll. — Noch ohne Vergleich weniger kann also diese, wie gesagt, mechanische Vorstellung einer itio in partes auf die Schöpfung angewendet werden, welch letztere die Schrift öfter zwar mit der Procreation gleichstellt (wie denn bei Isaias Gott von den Kindern

Israels sagt, dass sie Ihm in der Mutter liegen) wie denn auch der Schriftausdruck nachdenklich ist, wenn Gott z. B. von Abrahams Nachkommenschaft sagt, dass er ihn (den Abraham) vermehren (nicht zertrennen) wolle wie Sand am Meere &c. Der Philosophus Teutonicus sagt, dass es jener erste Blick sei, welcher in den Essentien der ewigen Natur entstanden und in ein unauflöslich Band als Basis jener zur Ichheit verbundenen Essentien fixirt wird und dass diese aus Gottes ewigen Essentien (Natur) entstandenen Essentien zwar von Jenen unterschieden sind, jedoch auch in ihrer Unterschiedenheit mit Letzteren in einem Rapport stehen, auf welchem die Möglichkeit der Sünde (als Verletzung des Gesetzes der ewigen Natur) beruht und welche Sünde also nur durch jene Acte geschieht, welche aus einer ewigen Creatur, wie der Mensch ist, hervorgehen.

4.

Diesen geheimnissvollen Vitalprocess der Verselbstigung dessen, was im vorhergehenden Paragraphen der Blick (die magische stille Figur) genannt ward, oder des Uebertritts aus dem unrealen Sein des Letzteren in das reale können wir aber auch in uns selber, nemlich im Verhalten unserer Begierde zum Willen wahrnehmen, indem derselbe Blick, welcher erst als ein Unreales in Letzterem schwebt, von der Begierde angezogen und aufgehoben wird, welche sich nemlich selber zu Wesen anziehend an ihm sich so zu sagen versieht gleich dem Versehen einer schwangeren Frau, oder der Gestaltung eines Mineralgebildes im Versehen des Elementes an einem Gestirnblick. Wäre im Spiegel, welcher ein Bild fähet, eine solche imaginirende, anziehende Potenz, so würde mein Bild zu einem selbstischen, sich vom Spiegel gleich einer dädalischen Figur ablösenden werden *), wobei man indess nur die erste unmittelbare Begierde (als Naturanfang) und die zweite durch jener ihre Verwandlung entstandene vermittelte zu unterscheiden, nicht aber jene von letzterer zu trennen hat,

*) Ueber diesen Process des creativen Imaginirens siehe meine Schrift über die drei Fundamental-Doctrinen des Christenthums S. 12.

und zu bemerken, dass in diesem ersten Anziehen eine Erfülltheit entsteht, welche dem sich Erfüllen des Willens oder seiner Expansion widersteht, und den Willen somit verfinstert *), wogegen der sich zur Aufhebung dieser seiner Bewegung wiederfassende und diese als Ruhe zum Weichen bringende Wille durch Zugrundhalten und Aufhebung dieses strengen Wesens ein zweites milderes Wesen gebiert, welches nun nicht mehr dem Erfüllen des Willens sich widersetzt, sondern sich diesem Willen eingibt und als Hülle, als recipiens seiner Erfüllung oder als formabile dient, welcher Eingang in den Willen dessen Aus- und Aufgang im Eingegangenen und nun wieder Ausgeführten bedingt, gleich als in seinem Himmel. Denn A kann nicht unmittelbar aus sich gehen, es lasse denn B selbes in sich ein, in und durch welches A ausgeht. So dass also B als Speise in A eingeht, um mit diesem als dessen adjutor vereint, als in einem Leibe aus- und aufzugehen.

Schon in dem hier Gesagten kann man des Philosophus Teutonicus zwei Principien oder Anfänge der Realisirung der Idea verstehen, sowie dass selber sagt, dass das Umschliessen des ersten Principes kein Einschliessen oder Verborgenhalten, dass dessen Halten und Tragen kein Niederhalten und Aufhalten alles dessen ist, was in und aus ihm gleich einer Blume aus der Erde, oder gleich der Lichtgestalt aus dem Stock des Feuers sich dem zweiten Principe zuwendend, und dessen Speise empfangend in diesem aufgeht, indessen dieses Aufgegangene doch im ersten Principe mit seiner Wurzel bleibt, dass aber hievon das Gegentheil für all Jenes eintritt, welches dieser Evolution in dem und durch das zweite Princip sich egoistisch oder revolutionirend widersetzt, in-

*) Es ist eben so irrig, diese Verfinsterung sich als eine innere Stille und Ruhe vorzustellen, als sich das Schwere als innerlich ruhig zu denken, falls selbes auch äusserlich ruht; da ja der innere Sinkungs- und Vergehenstrieb als das Nichtbestehenkönnen extra locum natalem das Schwere auch im Mittelpunct der Erde nicht verlässt. Die Scholastiker trafen somit die Sache besser, wenn sie sagten: „Nil gravitat in proprio loco“ und Hinderniss wie Schwere kann nur da eintreten, wo das Seiende aus diesem seinem constitutiven locus (als seinem Gesetze) gewichen oder versetzt ist.

dem es sich unmittelbar für sich zu evolviren strebt, und dieses erste Princip hemmt nur in sich zur tantalischen Qual und unerfüllbaren Sucht entzündet, woraus folgt, dass alle Genesis mit einer Scheidung dieser zwei Principien als Lebensbezirken beginnt, welche eben in ihrer Unterscheidung wieder eins oder einig in ihrem Gewächse werden, und nun eben so sehr ihrer Trennung als ihrer Vermengung widerstehen. Indem nun der Philosophus Teutonicus zeigt, dass das erste Princip nur durch Hilfe des in ihm aufgehenden zweiten die Function der Wurzel oder matrix zu leisten vermag, so bemerkt er auch, dass diese Function nur als Ausscheidung und Niederhaltung dessen zu begreifen ist, was nicht Wurzel fassen und hiemit nicht ins Gewächse gehen soll, von dem, was solches soll. Welches Gesetz der Vermittelung aller Manifestation durch Occultation ich früher schon feststellte, und welches auch Carus in der a. Schr. S. 785 mit Folgendem bemerklich macht: „In der Vergleichung der Entwickelung verschiedener Organismen ist zu bemerken, dass, je höher die Organisation ist, desto mehr die Natur bestrebt sei, die früheren Metamorphosen in einer gewissen Abgeschlossenheit und Verborgenheit zu vollziehen und erst das vollendete Werk ans Licht treten zu lassen. Wenn daher niedere Organismen (Kerfen, viele Lurche) in ihren vollkommenen Zuständen sich frei bewegen und leben, so sind dagegen die höheren entweder während ihrer wesentlichen Metamorphosen in undurchsichtige Schalen eingeschlossen (andere Lurche, Vögel), oder sie durchlaufen ihre wesentlichen Verwandlungen innerhalb ihrer Hüllen im Innern des mütterlichen Leibes (Säugethiere und der Mensch). Man könnte dieses Gesetz d a s G e s e t z d e s G e h e i m n i s s e s nennen.“ — In der That gibt aber dieses Gesetz des Geheimnisses dem Arzte sowohl als dem Theologen allein den Schlüssel, um den Rückfall des Leibes in Krankheit und Sünde oder die in Revolution ausschlagende Hemmung der Evolution zu erklären.

5.

Wenn die Alimentation darum als eine zweifache zu fassen ist, weil die Gestalt eine doppelte ist, deren Sustenation und

Reproduction jene bezweckt, so muss bemerkt werden, dass, da jede Gestalt (Form) schon an sich eine Duplicität (des Vielen und Einen) einschliesst, und da beide Formen dieser Gestaltungen in solidairem Verbande stehen, dass, sage ich, diese Solidarität nur in einer sich kreuzenden Verflechtung dieses doppelten Bildungsprocesses zu suchen ist, so dass das äussere Gebilde zu seiner Vielheit die Einheit im inneren Gebilde, dieses zu seiner Vielheit die Einheit im äusseren Gebilde sucht und findet, welche Reciprocität und Kreuzung uns ja schon in jener des Raumes und der Zeit gegeben ist, indem das räumlich Viele nur in einer zeitlichen Centralisirung seine Einheit findet, so wie das zeitlich Viele nur in einer räumlichen Centralisirung. Der Begriff des Lebens ist von jenem der unterschiedenen Bezirke desselben nicht trennbar und allerdings ist die Solidarität der vita propria dieser Bezirke und der vita totius das Wunder des Lebens selber, sei es dass man selbes primitiv in Gott, sei es dass man es secundär in der Creatur betrachtet, welches Wunder zwar alles erklärt, selbst aber nicht erklärbar, obschon sagbar und beschreibbar ist. — Diese Reciprocität des organischen doppelten Bildungsprocesses blieb aber schon darum bisher unbegriffen, weil man die Solidarität des Einen und Vielen in jedem Daseienden nicht klar anerkannte. Wenn z. B. die Leibnizische Monadologie (als psychische Atomistik) die Einheit des Lebendigen mit dessen Einfachheit vermengte — wie denn Leibniz Gott als den absolut Einfachen sich vorstellte und hiermit das Wesen des Geistes in acu getroffen zu haben meinte, — so sahen und sehen die Pantheisten zwar diesen flachen Irrthum, den man lange genug für philosophische Weisheit ausgab, ein; aber sie sehen dagegen nicht auch ein, dass weder die Vielheit, noch die Einheit der Creatur — Gott ist, obschon die Creatur nach beiden von und in Gott ist, wesswegen diese Pantheisten auf den Einfall kamen, das Viele der Creatur in sie, ihre Einheit aber ausser sie in Gott zu legen oder selbe für den Ipsissimum Deum zu nehmen, so dass z. B. der in der Zeit noch lebende, somit unausgezeitigte oder unvollendete Mensch, so wie selber als vollendet zeitfrei (ein ewiger Mensch) würde, aufhörte Mensch zu sein und zu

Gott würde, welcher ja nach ihrer Meinung nur die beständig fortgehende (sich auf Kosten der endlichen Creaturen erhaltende, und von ihnen sich nothdürftig speisende) Synthese aller Creatur sein soll *). Von dieser speculativen Vorstellung bemerke ich hier (in Bezug auf den neuerdings durch sie rege gewordenen Streit) nur, dass es eben so sonderbar ist, selbe wegen ihrer vermeintlichen Tiefe für schwer verständlich, als sie für schwer widerlegbar zu halten, wenn schon diese Widerlegung selber nur auf dem speculativen Boden geschehen kann und soll. Derselbe pantheistische Irrthum tauchte übrigens schon früh in den indischen Lehren als Budddaismus auf, so wie er bereits im jüdischen Kabbalismus Wurzel fasste, aus welchem (somit bereits verdorbenen) Kabbalismus Spinoza seinen Pantheismus schöpfte, der in der deutschen Naturphilosophie (Schellings) seine zweite, in der Hegelschen Lehre vom Geiste seine dritte, und will's Gott letzte Auflage erhielt, da man doch endlich zur Einsicht gelangen muss, dass die Creatur selber eins, frei und ewig ist, wenn sie schon dieses nicht von sich selber ist.

6.

Wenn in der Alimentation ein Rapport und eine Beiwohnung, also Gleichsetzung zwischen dem Geber und Empfänger der Speise stattfindet, so muss nicht nur zwischen beiden ein wechselseitiges Geben und Empfangen bei jeder Alimentation stattfinden, sondern umgekehrt, wo immer jenes stattfindet, muss auch diese, unter was immer für einer Form, vor sich gehen, was sich denn auch in der That in allen Regionen des Lebens bewährt, z. B. selbst in jener uns noch dunkeln Region der vom irdischen Leben Abgeschiedenen. So z. B. erzählt der Pfarrer Oberlin (S. Anhang zur neuen Ausgabe von Schuberts Symbolik des Traumes) von einer Geisterseherin, dass sie, was übrigens auch sonst häufig vorkommt, von gutwilligen Geistern gewarnt

*) Im Begriffe der Individualität ist jener der Indivisibilität (denn die Divisibilität würde das Individuum verschwinden machen) und der Immiscibilität mit Andern gegeben.

wurde, von andern (böswilligen) Geistern nicht das Geringste anzunehmen oder anzurühren und besonders auf all' ihre Fragen kein Wort zu erwidern, „weil sie durch beides in eine Beziehung, Abhängigkeit und Verknüpftheit mit letzteren käme" *), — womit also auch für diese uns übrigens noch dunkle Region dasselbe Gesetz des nur durch ein wechselseitiges Empfangen und Geben bedungenen Rapports wieder ausgesprochen ist; weil indem ich zu einem Hörenden (hier Abgeschiedenen) spreche, ich ihm mein Wort als ein ihm Fassliches gebe, woran er sich gleich als an einem dargereichten Stabe oder einer Handhabe hält und hiermit in effectiven Rapport mit mir tritt, mich innerlich hinwieder berührend oder rührend, gleichviel ob dieser Rapport für mich wohl- oder übelthätig ist. Und nennt denn nicht Christus in demselben Sinne Sein Wort, das Er uns gibt, und von welchem Er sagt, dass es uns Kraft, Leben und Geist ist, — bald Speise, bald Same, beständig wiederholend, dass Er hiermit nur die Gestaltung, Confirmirung und Schirmung eines wahrhaft organischen, geistig-leiblichen indissolublen Rapports mit Ihm und in Ihm unter uns selbst, d. h. unsere tiefer als diese Zeitwelt gründende somit sie überlebende Eingeistung und Einverleibung mit Ihm bezweckt, aus welcher die Umwandlung dieser Zeitwelt selber erfolgen muss und wird. „Wer mich (mein Wort) isset, ruft Er den dummen Juden zu, der ist in mir, wie ich in ihm bin." — Weil wir doch nur sind, was wir essen, und essen, was wir sind. Tauler sagt, dass der Redende redet oder spricht, was er ist.

7.

Da die Psychologen und Physiologen dieses ausgesprochene Gesetz alles organischen Rapports (communio vitae), somit, falls solcher haftend geworden ist, aller organischen In-Eins-bildung verkannten, so konnten sie und mit ihnen die Theologen noch

*) Woraus sich nebenbei die Nothwendigkeit eines solchen W o r t e s (wenn dieser Ausdruck als verber im Unterschiede des blossen parler erlaubt wäre) zur Anknüpfung und Erhaltung eines nicht guten oder wohlthätigen Rapports ergibt.

minder zur Einsicht in die Solidarität des inneren und äusseren Rapportes als der inneren geistigen und der äusseren leiblichen Ineinsbildung, sohin auch nicht zur Einsicht in die Solidarität der Alimentation beider gelangen, was für die zeitliche siderische Geist- und vierelementische Bildung, wie für die ewige Geist- und vierelementische Bildung gilt. — Sie konnten, sage ich, nicht zur Einsicht gelangen, dass in jeder Lebensregion, falls es in ihr zur völligen communio vitae kommt, die geistige Beiwohnung sich nicht ohne die ihr entsprechende leibliche *), somit der geistige Bildungsprocess sich nicht ohne den leiblichen, dieser nicht ohne jenen vervollständigt. — Findet aber, wie gesagt, bei jedem solchen geistigen und leiblichen Rapport in seiner Vollendetheit ein wechselseitiges Geben und Empfangen statt, so ist zu wissen, dass jedes Empfangen ein sich gegen den Geber Oeffnen, sich gegen ihn Vertiefen und Entselbstigen, somit den Geber bezüglich auf sich Erheben und Affirmiren ist **), was also nicht minder von dem Speisegeber als von dem Speiseempfänger gilt, indem dieser in der That nicht minder, wenn schon etwas anderes, jenem gibt, somit auch der Speisegeber vom Essenden empfängt. Wie wir denn wissen, dass durch jede Annahme einer Gabe auch der Höhere sich mit dem Niedrigeren verbindet, verflechtet oder verpflichtet (verbindlich macht), somit dem descensus des Einen der ascensus des Anderen entspricht, somit eine Gleichstellung Beider herbeiführt.

*) Man muss dass Nichtentsprechen beider von dem sich Widersprechen derselben noch unterscheiden. Beispiele des Nichtsichentsprechens des geistigen Rapports mit dem leiblichen geben in der siderisch-vierelementischen Region in verschiedenen Stufen das Traumleben, das magnetische Schlafwachen und jede siderische Ekstase.

**) Nur wenn man diese Einsicht festhält, dass der Empfänger sich gegen den Geber vertiefend seine Verbindung mit diesem sich erhält, kann man zur Einsicht des primitiven Abfalls einer Creatur von Gott gelangen d. h. zur Einsicht in den Urstand der Sünde, welchen Milton mit dem Worte: Excess of Joy aussprach, indem die Creatur eben im reichen Zuflusse der Gaben sich gegen den Geber überheben, somit aber die Quelle der Gabe in sich selber sich verschliessen kann, was auch das Sprichwort sagt, dass dem Falle die Hochfahrt vorgeht.

So wird nach der Schrift das Zutrauen, Glauben, oder Geloben des Geschöpfs gegen den (oder dem) Schöpfer von diesem jenem als Guthaben in's Credere geschrieben, und wessen Gemüth wäre auch so roh, dass er nicht die Verbindlichkeit oder Pflicht in sich inne würde, dem mit seinem gläubigen Bitten (Gebet) in sein Inneres wirklich Eindringenden sich nicht zu verschliessen? Die oben bemerklich gemachte Identität des Begriffs der Verpflichtung mit jenem der Verflechtung als eines realen und organischen Nexus könnte übrigens die Moralisten von der Nichtrealität ihrer bisherigen Vorstellung von der Pflicht überzeugen.

8.

Wie nun nach allem Gesagten der Erfolg aller Alimentation kein anderer ist und sein soll, als dass die in den Process eingehenden Factoren oder Agenten in éinen Geist und Leib zusammengehen, so muss man sagen, dass ihre wechselseitige Sichvergegenwärtigung oder Sicheinanderbeiwohnung (im Geist wie im Leib) auch die Bedeutung und das Wesen der Alimentation selber ist. Womit freilich sofort die schon oft ventilirte, nie aber beantwortete Frage von der innern Einheit sowohl als von der Unterschiedenheit der eigentlichen Alimentation als des individuellen Reproductionsprocesses mit und von der Procreation als, wie die Physiologen sagen, der Reproduction der Gattung sich darbietet, deren Lösung dem nicht auf sein Zunftwissen beschränkten und also bornirten Theologen nicht minder obliegt, als dem Physiologen, auf welche Identität übrigens am bestimmtesten die deutsche Sprache aufmerksam macht, indem die Worte Mahl (coena) und Vermählung (sponsio und conjugium) dieselbe Wurzel haben, und Letzteres auch schlechtweg Beiwohnung als Sicherkennen heisst, so wie gesagt wird, dass Mann und Weib éin Leib und éine Seele sind oder sein sollten, auch in der Schrift das Mysterium dieses Nexus des Mahls und der Vermählung oft genug erwähnt wird, worüber ich mich indessen bei anderer Gelegenheit aussprechen werde. Unter den Physiologen hat meines Wissens nur Döllinger diesen Gegenstand in's Auge gefasst und (für die Region des zeitlich-materialen

Lebens) die Geschlechtspotenzen nicht bloss als causa transiens, sondern zugleich als causa immanens für die Entwicklung und Sustentation des durch Fortpflanzung entstandenen Individuums betrachtet. Wie denn jede Erhaltung nur durch den Eingang oder die Immanenz des Hervorbringenden in das Hervorgebrachte begriffen wird, welche vollständige Immanenz die Schrift mit den Worten bezeichnet, dass mit Vollendung dieser Weltzeit Gott Alles in Allem sein werde.

9.

Unser Begriff der Alimentation würde aber nicht vollständig sein, falls wir nicht in jeder Lebenssphäre bezüglich auf ihren Inhalt eine doppelte Alimentation und also Beiwohnung, nemlich der Glieder unter sich und des Centrums mit den Gliedern erkenneten, so dass folglich diese beiden Alimentationen und Beiwohnungen, somit geistig-leibliche Bildungen, sowohl central als partial entstehend und bestehend, keine von der andern trennbar, noch mit ihr vermengbar, somit beide gleichfalls in solidum verbunden gedacht werden müssen. In diesem Sinne und um sogleich ein Beispiel aus der höchsten Lebensregion zu geben, spricht der Apostel von der Einverleibung der Gemeine in éinen Leib, und ihrer Eingeistung in éinen Geist, weil sie all' ihre Alimentation von demselben Speiseertheiler empfangen, welcher ihnen zwar im Zeitleben noch verborgen, aber doch überall effectiv vergegenwärtigbar bei ihnen ist. Der Apostel sagt ferner, dass wir nur hiedurch, nemlich durch diese centrale Eingeistung und Einverleibung das organische Band der gliedlichen Liebe unter uns zu erhalten vermögen. Weil in der That in jedem Organismus oder auch organischen Verbande von Individuen *)

*) Man hat den in der materiellen Region nicht durch eine materielle Continuität nachweisbaren Nexus eine actio in distans genannt, womit man doch nur sagen wollte oder sollte, dass das materiell Discrete doch immateriell nicht discret ist. Hieraus folgt aber, dass der Centralleib in jeder Region in Bezug auf die Glieder derselben, welche er in Eins begreift, ein Innerliches ein äusserlich Unbegriffenes, wohl aber innerlich Ergriffenes ist.

die centrale (also universelle) Beiwohnung jede einzelne erst zur gliedlichen vermittelt. — Wo Zwei oder Drei in Meinem Namen verbunden sind, bin Ich in ihrer Mitte — und weil nur diese vermittelte In- und Beiwohnung oder Gegenwart des Centralwesens in jedem Gliede allen Verkehr oder alle Verbindung dieser unter sich sanctionirt oder im wahrhaften Sinne des Wortes zum Sacrament erhebt und festet, falls nemlich jenes Central-Wesen selber ein bleibendes wahrhaft und seiner Natur nach höheres und nicht ein vorübergehendes oder bloss conventionelles ist.

Ausser einem solchen organischen Centralverband können es die Glieder oder Individuen nur zu einer mechanischen Verbundenheit und Gebundenheit, nicht aber zu einem freien Lebensbund bringen, über welches Zwangsverhältniss es denn auch die irreligiösen Moralisten nicht hinausbringen, die von keinem anderen Gott wissen, als von dem absoluten Herrn, vor dem ihr Innerstes erbebt, dessen Nahung ihnen also mit Vernichtung droht, weil sie als Knechte nichts von der befreienden Sohnschaft wissen; obschon der schreckhafte, zerstörende, hinrichtende Blick oder Blitz und der fröhliche, das Leben segnende, rettende und erhaltende Blick von demselben Wesen ausgehen.

10.

Wenn somit der Begriff einer centralen Alimentation von jenem der partiellen (der Glieder unter sich) weder zu trennen, noch mit ihm zu vermengen ist, so muss, wie gesagt, die Solidarität der inneren geistigen und äusserlichen leiblichen Bildung und durch oder in selben der Beiwohnung gleichfalls für beide, das Centralwesen und die Gliederwesen, gelten. Es findet hier nemlich jene oben bemerkte Kreuzung zweier Sphären statt, die in ihrem Verflochtensein die Keplerische Ellipse geben, und welche letzte man die organische Figur par excellence nennen kann, als über der sphärischen stehend. Womit man denn einsieht, dass, falls der zoogonische Process und Kreislauf in seiner Integrität bestehen soll, diese nur als das Verflochtensein eines doppelten (centralen und peripherischen) Kreislaufs stattfindet, dass folglich die partielle Alimentation (Eingeistung und

Einverleibung, Beiwohnung und Ineinsbildung) nur in und durch die universelle Alimentation, diese nur in und durch jene besteht, womit sich denn auch alle Störungen und Kränkungen des Lebens begreifen lassen müssen. Wenn aber hier von einem descensus und ascensus die Rede ist, so muss man diese Bewegung nicht im mechanischen (räumlichen) Sinne sich vorstellen wollen, sondern einsehen, dass dieser descensus so zu begreifen ist, dass das Descendirende sich gegen das Ascendirende als Wesen zu Geist verhält, indem es sich letzterem zur Hülle oder Wohn- und Erfüllungsstätte gibt. Daher humus von humilitas. Und nur anticipando kann ich hier noch bemerken, dass nach einer älteren richtigeren Construction der im Wesen aufsteigende, ihm innewohnende Geist in sich ein Ternar, dass aber dieses Wesen in seinem ersten Urstand noch nicht Leib ist, sondern das, was man Tinctur oder Tincturleib, auch Samenleib nennt, in welchen der Geist unmittelbar sein Bild als Geistbild projicirt *), und dass dieser erst durch die Begierde angezogene Samen- oder Tincturleib den äusseren Elementarleib gibt. Das vergängliche Wesen dieser Welt hat auch z. B. eine solche vergängliche Tinctur (Astralgeist) in sich, welche aber sowohl in der irdischen Entleibung, als in der ekstatischen mit dem vom Leibe sich scheidenden Seelenleben als ihre Wohnstätte verbunden bleibt, und kürzere oder längere Zeit den Elementarleib überlebt.

11.

Gegen diesen unsern Begriff einer centralen oder universellen Alimentation und durch sie In-Eins-Bildung (Consubstantialisation, Sustentation oder Substantation) und Beiwohnung eines Höheren (Gottes) sträubt sich nun sowohl der spiritualistische Pharisäismus,

*) Das unmittelbare Formabile aller Imagination, somit des Geistbildes, ist überall dieses Tincturwesen, welches die Physiologen auch Nervengeist nennen, und welches man auch das geistige Blut des Geistbildes nennen könnte, dessen zu grosse Gebundenheit somit allen inneren oder psychischen Bildungsprocess einstellt, womit also der Begriff der Alimentation dieser Tinctur als eines Immateriellen oder nicht Elementarischen festgestellt wird.

welcher hiemit die Distinctheit Gottes vom Geschöpfe gefährdet, ja getilgt meint, als auch der schlechte Naturalismus, welcher eben hieraus sein Argument gegen eine solche Distinctheit nimmt, und doch hat das Christenthum allem Pharisäismus und Sadducäismus entgegen dieses tiefste Mysterium der schöpferischen Liebe aufgeschlossen, welche sich nemlich frei ihrer Ineinsbildung und Beiwohnung mit dem Geschöpfe, dieses speisend und von ihm hinwieder Speise (Opferduft) empfangend, untergibt, d. h. dem von ihr selber erfundenen Gesetze, dass beide in denselben Alimentations- und Consubstantiationsprocess *) eingehend nur zusammen (in solidum) sich zu enthüllen, zu befreien, zu reveliren und zu eleviren (denn der Begriff der Revelation fällt mit dem der Elevation zusammen), somit frei einander beizuwohnen vermögen. Wie schon von Seite dieser schöpferischen Liebe diese Descension, Verhüllung und Suspension ihrer Freiheit und Göttlichkeit selber ein Act der Freiheit ist, und man also sagen muss: Amor descendit, ut elevet; abscondit se, ut se manifestet. In dieses tiefste Mysterium der schöpferischen Liebe, welche sich, wie gesagt, frei ins Aliment einsenkend und verbergend in diesem Desensus ihre Herrlichkeit gegen die Creatur nur darum inne oder an sich hält, damit sie ihre Natur mit jener der Creatur verbinden — (damit Jupiter in seiner Glorie der Creatur sich nahend diese nicht verbrenne) und somit auch im Reascensus ihrer Herrlichkeit theilhaft (nicht zum Theil derselben) machen kann; in dieses Mysterium der Liebe, sage ich, tappt der materialistische wie der spiritualistische Pantheismus blind und roh hinein, indem er diesen freien Descensus der Liebe als einen unfreien Act derselben, ja als einen Abfall des Schöpfers von sich selbst vorstellig macht, und die sich frei gesetzte Solidarität der Creatur mit sich dem Bedürfniss und der Noth seiner Selbstentwickelung, ja seines Fortbestandes auf Kosten der Creatur zuschreibt.

In Oetingers Denkmal der Lehrtafel der Prinzessin Antonia findet sich ein Fragment aus einem Gedichte

*) Gott, der für sich Substanz ist, geht frei mit der Creatur in eine Substantiation ein.

eines Theologen Schmidlin, welches das hier erwähnte Mysterium auf eine naive Weise in folgenden Reimen ausspricht:

Ei, was such' ich doch mit Sorgen
Meines Gottes Freundlichkeit!
Allenthalben ist verborgen
Seine Kraft und Herrlichkeit.
Was ich hoff', hör', seh' und fühle,
Was ich riech', ist seine Fülle.
Merk, wie Gott in allem spiele,
Als verdeckt in stiller Hülle.
Gott in allem wächst und lebet (I. Corinth. 3, 7)
Und sich reichet zu betasten,
In Gott Alles wächst und webet,
Ueb'rall muss sein Glanz erglasten,
Denn was wächset und gedeihet,
Sich in Gott, Gott in ihm freuet.

Um aber diesen heimlichen Verkehr Gottes mit der Creatur zu verstehen, und ihn nicht, wie es leider nur zu oft geschieht, auf eine crasse Weise materialistisch und pantheistisch misszuverstehen, wäre vor allem nöthig, dass die Psychologie einmal so aufgeklärt würde, dass sie die Sensation als sich tiefer und weiter erstreckend erkennete, als in den fünf Thiersinnen, d. h. dass sie einen sensum intra sensum, vitam intra vitam, spiritum intra spiritum, corpus intra corpus anerkennete, und von der bornirten Vorstellung, die sie von der Sinnlichkeit hat, sich einmal befreite, somit von der Untrennbarkeit der Sensation vom Leben sich überzeugte, weil ein nichtsinnendes Leben doch nur sinnlos ist. Ueber welchen Begriff des sensus intra sensum ein alter Schriftsteller sich mit Folgendem ausspricht:

Cogitetur, in Deo, etiamque in anima analogas et multo vividiores, quam quae circa obiecta crassa experiri poss.mus, sensibilitates, proprietates seu qualitates inesse. Talia in obiectis corporeis locare non dubitat vulgus. Solertiores ulterius sapientes hasce sensationes et qualitates in anima locant, ex occasione obiectorum materialium oriundas; at pauci recogitant, et in anima et in Deo Ipso analogas infinitiesque vividiores et potentiores, ex dispositione ipsius animae in se, Deique suimet respectu oriri; atque eas (divinas dico) primarias esse (architypos) et originalia

vividissima ac potentissima: ad quas repraesentandas vivide, animae, dilecte vero et veluti umbratiliter res corporeae effectae sunt. —

12.

Da ich bereits im fünften Hefte meiner Vorlesungen über speculative Dogmatik diese Reciprocität der Befreiung der in den Feuer- oder Alimentationsprocess sich einführenden oder eingeführt werdenden Factoren nachgewiesen habe, in welcher Befreiung selbe sich einander beiwohnen oder vermählen, — so will ich hier noch bemerken, dass dieses allgemeine Gesetz des Freiwerdens durch Freimachung auch so ausgedrückt werden kann, „dass kein Seiendes für sich frei wird oder ist, was nicht ein von sich Unterschiedenes frei macht oder erhält, sowie kein Seiendes für sich unfrei wird oder ist, was nicht ein Anderes oder Zweites unfrei macht oder hält.“ — Woraus denn, um es hier im Vorbeigehen zu bemerken, der Unverstand jener erhellt, welche z. B. das innerliche oder äusserliche Lossein der Menschen von einander für ihr Freisein von einander nehmen *), oder welche die (leibliche wie geistige) Association etwa auf jenes negative Princip (neminem laedere &c.) schon begründen zu können vermeinen, da doch nur das aufrichtige einander Gutes Wollen die Menschen vor dem einander Böses Wollen, und nur die wechselseitige Erleuchtung sie vor ihrer wechselseitigen Verfinsterung sichert und frei hält. Denn auch in der psychischen Region nimmt wie in der physischen mit der inneren Kälte die äussere Pressung zu, und der Mechanismus tritt mit seinen Zwangs- und Nothbanden überall dort ins Innere, wo der Organismus aus diesem weicht d. h. der Willenszwang als Zwangspflicht des Gesetzes, als Imperativ oder Forderung (als Autorität) macht sich in demselben Verhältnisse fühlbar,

*) Es ist derselbe Unverstand, welcher den Despoten meinen macht, durch Lossein (seiner Willkür) vom Volke von diesem frei zu sein, und welcher den Jacobiner meinen macht, frei zu sein, falls er sich vom Regenten los macht. Dasselbe gilt von dem oder den Vorstehern der Gemeine, nur dass hier kein Regieren stattfindet, somit sowohl die Einherrscherei als die Vielherrscherei wegfällt.

in welchem die Willensneigung (die Liebesverpflichtung mit ihrem Dativ) erlischt

L'amour, dit on, n'a pas de loi.
Pourquoi?
Parceque l'amour lui-même
Est la loi suprême.

13.

Da in dieser Schrift wiederholt auf den Begriff der Solidarität besonders in der Verbindung eines Höheren (Inneren) mit einem Niedrigeren (Aeusseren), in der successiven Genesis eines Früheren mit einem Späteren, sich berufen wird, so finde ich es nothwendig, mich über diesen im Leben eine so bedeutende Rolle spielenden Begriff hier noch besonders mit wenigen Worten auszusprechen. Ich sage nemlich, dass falls ein Tieferes (die Natur) als ein mehr Aeusserliches, in der successiven Entwickelung ein Früheres, nicht zur unterschiedenen (früheren) und tieferen Verselbstigung oder Bildung käme und in solcher Unterschiedenheit festgehalten bliebe, so könnte selbes auch nicht zur Hervorbringung des aus ihm progredirenden Höheren (Inneren, und in der successiven Gestaltung Späteren), hier also des Geistes, als sich entselbstigend, zu dessen Gestaltung als das erforderliche Element sich hergeben, ohne welche Hergabe dieses Höhere nicht zum Vorschein käme, — so wie dagegen ohne dieses Zum-Vorschein-kommen auch jene Elevation nicht geschähe, deren das niedrige Gebilde bedarf, und zu welcher dieses sich durch sein Opfer gleichsam das Verdienst (als Guthaben und nicht als opus operatum) erwarb. Obschon das Niedrige hiemit doch nur seine unwahrhafte Selbheit gegen die wahrhafte, nemlich gegen die gesammte des höheren und niederen Gebildes hergibt, welches Sich-entselbstigen gegen einen Anderen ein Sich-in-sich-scheiden und gleichsam Zersetzen ist. Wie denn schon der Geist und die Natur, keines für sich, sondern beide nur in solidum in die Substanz eingehen, oder wechselseitig sich substanziren, was in der französischen Sprache so viel heisst als sich wechselseitig alimentiren. Woraus man denn auch das Irrige der Schelling'schen so-

wohl als der Hegel'schen Vorstellung des Verhaltens der Natur zum Geiste einsieht, indem Schelling den Geist eigentlich als nie völlig von der Natur emancipirt oder naturfrei auffasste, indem er Naturfreiheit und Naturlosigkeit vermengte (wie denn freilich auch die Natur vom Geiste los zu werden strebt, falls selber sie nicht befreit), — indess Hegel die Geistesfreiheit nur als ein völliges Lossein von der Natur sich vorstellte, somit als ein Fallenlassen letzterer, da doch nur jene Natur als gefallen erkannt werden muss, aus welcher der Geist nicht in die Freiheit sich dieser eingebend ausgeht, und welche hiermit ihres Elevators ermangelt.

Wer mich als Bittenden erhören soll, muss mich hören, d. h. in seiner Mitte (Herz) von mir berührt oder afficirt sein, welche Berührung eigentlich Rührung heisst. Ich muss also etwas von mir — meinem Willen, Wallen, Spiratio — wie die Luft aus dem Feuer — ihm eingeben, mit solchem (als gleichsam von mir selber abgeschieden oder extrahirt) in ihn eindringen, so wie er diesem Eindringen sich öffnen und offenhalten, sein Herz, wie man sagt, mir nicht verschliessen muss; wobei jedoch keine zwingliche Determination eintritt. Dieses Eindringen von Seite des Bittenden (oder auch Fragenden — denn die Interrogatio eines gegen mich Freien und Höheren ist Rogatio) sagt von Seite des Bittenden eine in die Mitte (Centrum) eindringende Action aus, so wie die Erhörung einer von innen (von der Mitte aus) ausgehende (reactive). Es muss aber bemerkt werden, dass dieses sollicitirende Eindringen doch nicht zuerst vom Bittenden ausgeht, sondern von einem verborgenen Sollicitirt-werden von Seite des Ersteren, als A n m u t h u n g. Womit ein Descensus statuirt wird, welcher dem Bittenden die Kraft des Ascensus erst geben soll. In welchem Sinne man begreift, dass zwar das Gebot dem Menschen g e g e b e n ist (preces Deo datae), das actuose Eindringen in den Gebetenen aber a u f g e g e b e n ist, weil es in meinem Belieben steht, durch Anwendung jener mir dargebotenen Gebetskraft (Eindringungskraft) mich erheben zu lassen (preces ascendunt)

oder durch Annahme einer Sollicitation zur luciferischen Selbsterhebung (Hoffart), oder durch jene zur servilen Niederträchtigkeit, — jener Annahme und also auch dem Eindringen in das göttliche Princip mich zu entziehen. Nur von diesem Standpuncte aus gewinnt man einen richtigen Begriff des Gebets, an welchem es noch allgemein sehr mangelt. Man versteht nemlich nichts vom Gebet, wenn man J. Böhme's drei Principien des Menschenlebens nicht versteht, und also nicht weiss, warum und wie drei um des Menschen Willen-geist (Seelen-odem) streiten, weil Jedes gesondert *) darnach lustet, diesen Willengeist für sich als sein Bild, Gleichniss oder Wesen zu besitzen und durch ihn seine Wunder gesondert zu offenbaren oder in's Wesen zu bringen. Der Mensch sollte aber nur gegen das zweite Princip (des Lichtes und der Liebe) offenherzig sein, und sein Herz (als Mitte) nur selbem als der Mitte der zwei anderen Principien (des Inneren und Aeusseren) öffnen und einräumen. Es steht nemlich im Zeitleben in uns 1) das Feuer-Centrum (als jenes der Macht) offen, wie denn das Leben im Feuer brennt; 2) finden wir die Begierde zur Liebe in uns, welche im Worte des Lebens im Himmel (im ungeschaffenen) urständet, da Gottes Herz gleichfalls in uns immaginirt, und uns in sein Mysterium (als das par excellence göttliche) zieht und sollicitirt; endlich brennt 3) auch das magische Reich dieser Welt in uns, und zieht uns heftig in seine Wunder, weil es gleichfalls diese durch den Menschen offenbaren und ins Wesen bringen will, und nur durch ihn kann. Auch ist der Mensch zu dem Ende erschaffen worden **, dass er dieses Mysterium offen-

*) So lange der Creations-Formationstreit währt, mit dessen Aufhören die Scheidung der verwirrten Principien nicht als Trennung sondern als gliedernde Unterscheidung eintritt. Jene Sonderung der Formationsprincipien ist also primitiv keineswegs böse, sondern die Creation bedingend.

**) Der Mensch ward in demselben Sinne Erde, um diese wieder zu erlösen, in welcher Jesus Mensch ward, um diesen zu erlösen. Aber der Mensch fiel in dieselbe Erde leiblich, welcher er enthoben ward, und die er à son tour dem Abgrund für immer entheben sollte. Anstatt sie — zu desoxydiren und ihren ewigen Regulus zu reduciren, fiel er derselben Oxydation anheim.

bare und die Wunder ans Licht und in Formen nach der ewigen Weisheit bringe. Soll er nun dieses thun und brennt er, wie gesagt, in einem dreifachen Feuer, so hat sein Willengeist, in dem die göttliche Bildniss gestaltet oder geboren werden soll *), grosse Unruhe und ist in grosser Gefährlichkeit; denn er wandelt auf einem gar schmalen Steig, wie J. Böhme sagt, und hat zwei Feinde, die ihn immer ziehen, weil jeder für sich in dem Willengeist als in seiner Bildniss Wohnung machen und seine Eigenschaft (Qual oder Qualität) ihm einführen will, nemlich das innere und äussere Feuer (beide getrennt vom mittleren, göttlichen Feuer), jenes das Grimmen-, dieses das äussere Spiegelfeuer; womit die rechte Bildniss in der Quetsche steckt, wesswegen der unwiedergeborene Mensch, in welchem das Lichtreich als Mitte sich nicht affirmirt, dem Dualismus verfallen ist **). Denn das innere ewige Reich (erstes Princip) will in seiner gesonderten Erhebung durch's äussere seine Wunder eröffnen; weil es aber zu scharf und rauh ist, so flieht das äussere Reich vor dem inneren und greift nach dem mittleren (worin denn allein die Versuchung Adams vom Weltgeist zu suchen ist, so wie noch jetzt dieselbe Versuchung nur auf andere Weise fortbesteht), indem dieses mittlere allein in der Freiheit Gottes steht, und flicht sich also in die Bildniss ein. Denn alles greift nach dem Herzen Gottes als nach dem Centrum oder der Mitte des freudigen Lebens. Jetzt thut Noth, dass der Willengeist (die Bildniss im Lichte) sich wehre, um weder den irdischen Geist (Weltgeist) einzulassen wie Adam, noch minder den feuerigen Geist, wie Lucifer; und diese Bildniss wird doch aus beiden geboren, nemlich aus dem Feuer (dem inneren Reich) das Leben und aus dem äusseren die Wunder. Hier verstehen wir also den mächti-

*) Der noch unbewährte weil unentschiedene, unschuldige Willengeist ist noch keineswegs Gottes Kind, wenn schon die Bildniss (unfixirt) in seinem Lebenslicht steht; und darin eben besteht die Wahl, welches der dreien Principien Kind er werden will, — obschon das erste Princip bei des Menshen Schaffung nicht gesondert offenbar war.

**) Was aus Gichtels Figuren, so wie aus jenen des Law in der englischen Ausgabe von J. Böhme's Werken zu sehen ist.

gen Streit im Menschen um Gottes Bildniss (somit den Formationsstreit), weil, wie gesagt, drei bildende Principien darum streiten: 1) das strenge Feuerleben als Macht-Leben 2) das göttliche Liebe-als Licht-Leben und 3) das irdische Leben, zwischen welchen der Willengeist als von Dreien gezogen in Mitte steckt; und ist ihm Noth, dass er sich (die ihn aushauchende Seele) im Glauben in's Mysterium der Hoffnung gegen das innere und äussere Reich verberge, und in selbem still stehe, hiemit aber unfasslich dem inneren wie äusseren Reiche; da denn der Teufel von innen heraus im innern Feuer-Leben in's äussere Leben dieses entzündend tritt, um in Hoffart, Geiz, Neid, Falschheit das edle Bildniss nicht bloss zu verdecken, sondern selbst zu zerstören. Denn er meint immer der Locus dieser Welt sei noch sein Königreich und will keine andere Bildniss darin leiden. Wesswegen die göttliche Welt-Bildniss in Kreuz, Trübsal, Angst und Noth fällt, und ein ernster Kampf dazu gehört, um das Ritterkränzlein des Bildes Gottes zu erfechten.

„Ich seh' ein Schwert mit Myrthen dicht umschlungen,
Wer hat dem Schwerte Myrthen zugesellt?"

Und daher urständet nun das Gebet, dass die Bildniss stets aus dem eingeführten irdischen niederträchtigen Wesen sowohl als auch aus den hoffärtigen höllischen Greueln ausgehe (auswachse wie die Blume aus dem Miste) und in Gotten Sonnen- und Liebewillen eingehe. Und also tödtet die rechte Bildniss immer den irdischen Adam und auch den höllischen Hoffartsteufel, muss immer als ein Ritter stehen, und ist ihr am nützlichsten, dass sie sich in Geduld wickle, unter's Kreuz hülle und immer in Liebe aufquelle; denn diese ist ihr Schwert, womit sie als mit dem sanften Wasser des ewigen Lebens sowohl den Teufel niederschlägt als das irdische Wesen austreibt, denn beide vertragen sich nicht mit der Liebe. Wenn aber auf solche Weise der religiöse Affect (der sich im Gebet effectiv macht) den Menschen allein vom Hoffarts- und Niederträchtigkeitsaffect befreit, so muss man den Act des Gebets als den Aufhebungs- weil Verwandlungsact der bipolaren Sündhaftigkeit — der Hoffart und Niederträchtigkeit — anerkennen, welche in ihrer Union als

Erhabenheit und Demuth sich zeigen, und alles was diese Verwandlung nicht bewirkt, oder von ihr abführt, ist nicht Gebet*). Unsere Philosophie sans priere ist also meurtriere.

* * *

Eine Eigenschaft (Qualität) des Organismus leidet (ist gekränkt), wenn ihr Unrecht geschieht, wenn sie nicht zu ihrem Recht gelangen kann und Gewalt für Recht geht. Der Arzt (die Arznei) soll ihr nun wieder zum Recht helfen, indem sie in selbe eingeht und sie in Schutz nimmt. Diese Arznei muss darum derselben Eigenschaft sein oder sich zu derselben machen, was der Grund der Homöopathie ist. — Nur dass die Arznei nicht nur selber frei sein oder gemacht werden muss, sondern unleidfähig — mit anderen Worten, die Arznei muss selber wiedergeboren sein, um die kranke Eigenschaft wiedergebären zu können; aber die Güte jeder Eigenschaft ist ihre Temperatur und die Begierde, diese ihre Temperatur der leidenden Eigenschaft theilhaft zu machen. In der materiellen Natur kömmt diese Liebe des Lebens, welche allem gekränkten Leben sich helfend eingibt, von der äusseren Sonne, in der ewigen Natur von der ewigen Sonne; und der Regenerationsprocess im Zeitleben ist ein vollständiger Spiegel des innern, so dass man in allen Momenten des äusseren Heilungsprocesses jene des ewigen nachweisen kann. Der lapis philosophorum ist der äussere physische Heiland. — Die Physiologen und Pathologen sollten darum vor allem den Grundbegriff des siebengestaltigen Lebens in der irdischen wie in der himmlischen Region, im normalen und abnormen Verhalten, sich eigen machen, und die Theologen sollten ihren Begriff der Rechtfertigung aus jenem Begriff der rechtfertigenden Kraft der Arznei deduciren.

*) Wie also die Lehre vom Gebete durch J. Böhme's drei Principia klar wird, so kann man einem Knaben diese drei Principien damit klar machen, dass man ihn auf den Unterschied der drei Grundaffecte seines Gemüthes aufmerksam macht, nemlich auf seinen materiell sinnlichen Affect, auf den spiritualen der Hoffart, und auf jenen der Liebe. Denn drei Affecte beweisen drei Leben. Von der Erkenntniss dieses dreifachen Affects soll jeder Katechismus ausgehen.

* * *

Gerade da, wo unsere Natur- d. h. Erd- und Sternkundigen noch allein Licht über ihren Beruf finden könnten, — in den Fragmenten einer verloren gegangenen Alchymie und Astrologie, — suchen sie nicht. Sie wissen nicht das geringste mehr von der primitiven Bestimmung des Menschen, den nichtfixirten Segen (Paradies) in der äusseren Natur zu fixiren und zu cultiviren, sie wissen nicht, dass der wahre Naturdienst zugleich Gottesdienst so wie v. v. ist. Sie wissen nicht, dass alles, was sie sehen und berühren, kein Primitives, sondern nur die Larve eines Primitiven ist, welches sich in eine solche Larve verwandelte, sowie der Mensch selber zur Larve umgestaltet ward *). Ebenso blind und stupid gaffen sie in den gestirnten Himmel hinauf und meinen wie jener Bauer diese Schrift lesen zu können, wenn sie nur recht gute Brillen sich aufsetzten. Ich sage Schrift, denn es heisst in der Genesis, dass das Gestirn gesetzt sei, um Zeiten und Zeichen zu geben, worüber noch der Stern bei der Geburt Christi Zeugniss gibt, und welchem Lesenkönnen die ältesten Völker mit ihrer Clairvoyance ungleich näher standen, worauf sich der Sabbäismus sammt seiner Verderbtheit gründet. Will man aber wissen was dieser Gestirnhimmel eigentlich bedeutet, so lerne man von J. Böhme, dass selber ein Reflex der Sophia im ewigen Himmel ist, und diese zeitliche Sternenkrone (corona) ein (nicht reines) Nachbild jener ewigen Sternenkrone, welche gleichfalls als Schrift allen Himmelsbewohnern sichtbar ist.

*) Es ist darum unverständig, zu erwarten, dass der Mensch, welcher selber vom Fluch (von der Flucht des Göttlichen) in sich nicht schon frei ist, die äussere Natur von diesem Fluch befreien könnte.

Staats-Bibliothek Bamberg

Baader, Franz <<von>>, / Hoffmann, Franz, / Lutterbeck, Anton,

Franz von Baader's sämmtliche Werke systematisch geordnete, durch reiche Erläuterungen von der Hand des Verfassers bedeutend vermehrte, vollstä
ndige Ausgabe der gedruckten Schriften sammt dem Nachlasse, der Biographie und dem Briefwechsel
Bd.: 14 : Hauptabth. 2, Nachgelassene Werke ; Band 4

1851

Bamberg, Staatsbibliothek -- Ph.o.410(14
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11760568-6